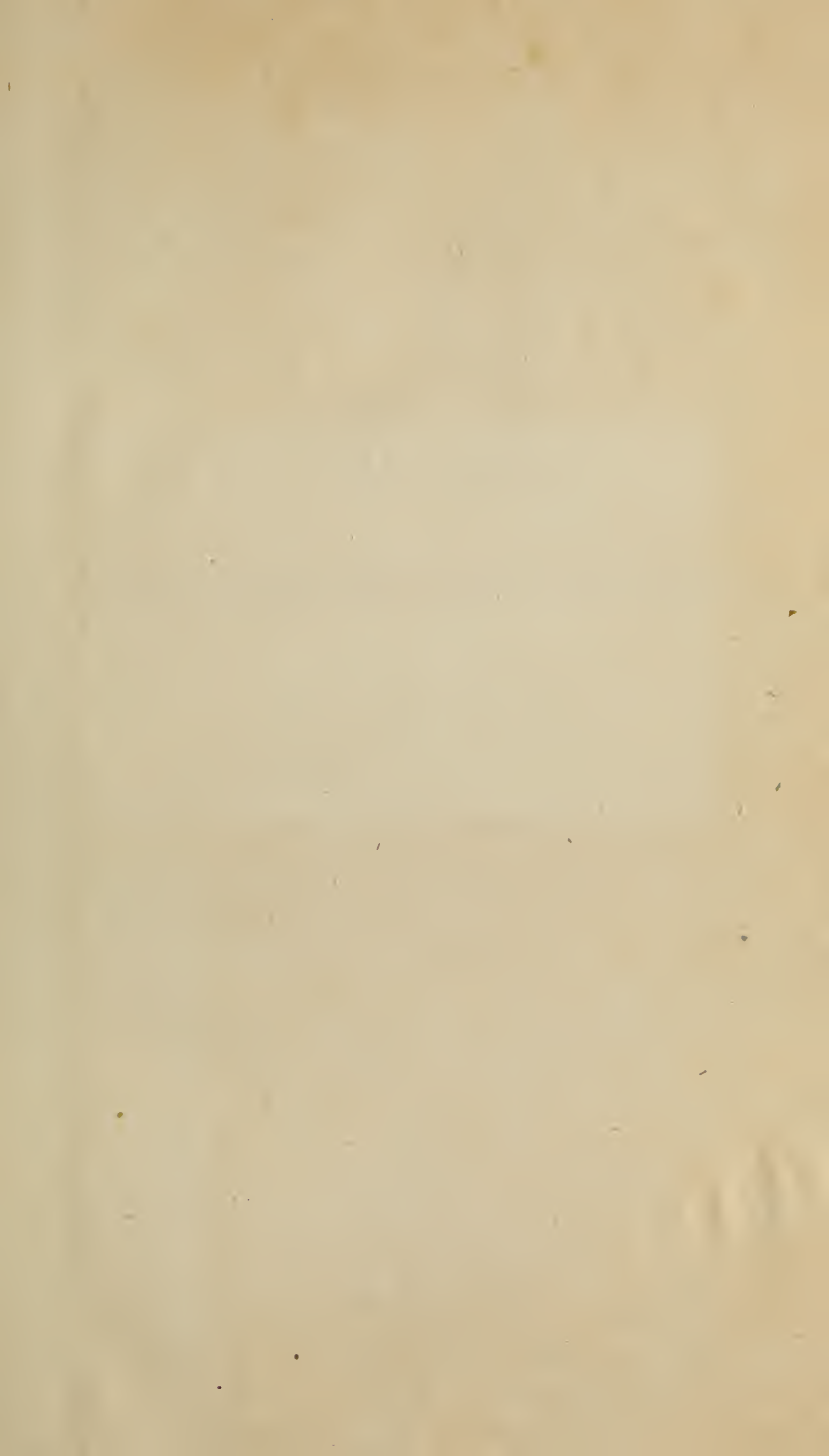
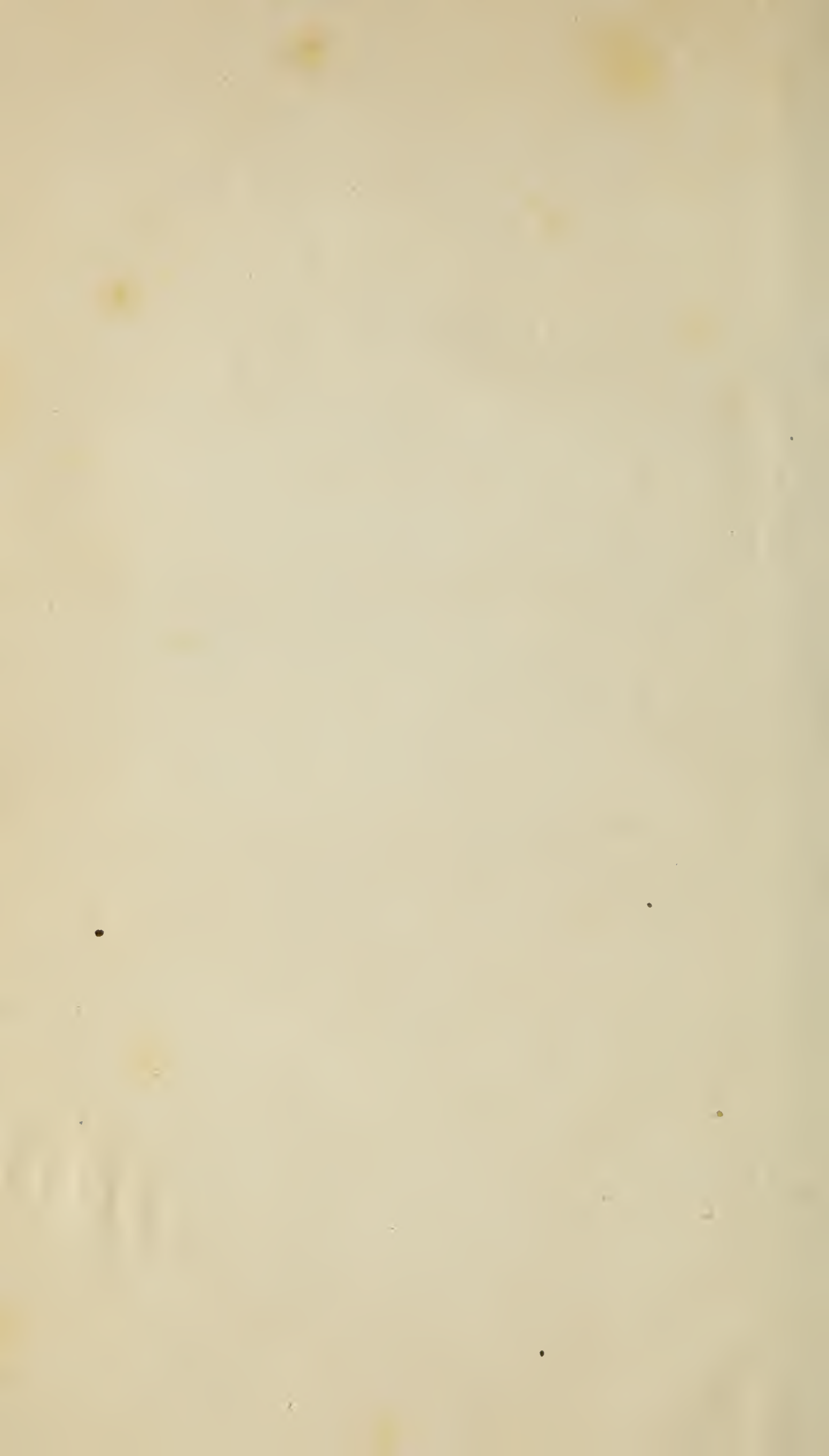






HISTOIRE

DES CATHARES OU ALBIGEOIS.

STRASBOURG, IMPRIMERIE DE G. SILBERMANN.

HISTOIRE ET DOCTRINE

DE LA SECTE

DES CATHARES OU ALBIGEOIS

PAR

C. SCHMIDT,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET AU SÉMINAIRE PROTESTANT DE STRASBOURG.

TOME II.

PARIS,

J. CHERBULIEZ, LIBRAIRE, PLACE DE L'ORATOIRE-DU-LOUVRE, 6.

GENÈVE,

MÊME MAISON.

1849.

HISTOIRE DES CATHARES.

SECONDE PARTIE.

DOCTRINES ET MOEURS.

INTRODUCTION.

Pour faire l'exposition du système philosophique et religieux des Cathares, il n'y aurait pas, sans doute, de meilleures sources à consulter que les livres même de la secte; mais aucun de ces livres n'existe plus. C'est une perte d'autant plus regrettable, qu'il y a eu parmi ces hérétiques des auteurs distingués par leurs talents et par leurs connaissances. L'inquisiteur Monéta de Crémone, qui dans la première moitié du treizième siècle a composé un volume considérable pour les réfuter, assure qu'il a recueilli leurs doctrines dans leurs propres écrits[1]; il cite surtout ceux d'un docteur qu'il appelle Tétricus, et qui paraît avoir été aussi versé dans l'art de la dialectique que dans celui d'interpréter la Bible[2]; nous avons dit ailleurs que ce Tétricus pourrait bien être ce chanoine Guillaume de Nevers qui, s'étant retiré, en 1201, dans le comté de Toulouse, prit le nom de Théodoric et fut, à cause de sa science, en grande vénération

[1] Monéta, II, 42, 94. — [2] *Ibid.*, 71, 79.

auprès des Albigeois[1]. Vers le même temps Jean de Lugio, docteur célèbre parmi les Cathares d'Italie, écrivit un ouvrage où il déposa le résultat de ses spéculations hardies et ingénieuses, différentes en quelques points du système général de la secte[2]; tandis que dans le royaume de Léon, le provençal Arnauld inspirait de vives appréhensions au clergé par ses nombreux écrits hérétiques[3]. Suivant l'évêque Luc de Tuy, les Cathares avaient un ouvrage philosophique, entremêlé de passages de l'Écriture sainte et intitulé *Perpendiculum scientiarum*[4], destiné peut-être à rechercher la véritable harmonie des connaissances humaines, en partant de l'antithèse de la matière et de l'esprit. Outre ces livres, qui paraissent avoir été composés de préférence pour les hommes plus instruits, la secte avait aussi des écrits et même des chants populaires dans les idiomes nationaux, et qui n'ont pas dû être les moins curieuses de ses productions[5]. Tous ces ouvrages, qui seraient aujourd'hui pour l'historien d'un si grand prix, l'inquisition les a détruits comme étant les sources impures d'une hérésie détestée; nous ignorons de la manière la plus absolue si l'un ou l'autre en a échappé aux flammes. Pour exposer le système de la secte, on est donc forcément réduit aux témoignages des adversaires.

[1] Petr. Vall. Cern., 558. Tome I, p. 199.

[2] *...Johannes de Lugio... compilavit quoddam volumen magnum decem quaternorum, cujus exemplum habeo.* Reinerius, 1773.

[3] Arnauld était *scriptor velocissimus, et corrupta sanctorum opuscula vendebat, vel dabat catholicis.* Lucas Tudensis, 182.

[4] *Ibid.*, 158.

[5] Au commencement du treizième siècle, le marquis de Montferrand, en Auvergne, après avoir amassé pendant quarante ans *libros omnium sectarum*, surtout ceux des Albigeois, les fit brûler peu de temps avant sa mort. Stephanus de Bellavilla, 85. — En 1310, un clerc de Toulouse donna à un bourgeois un livre pour l'instruire dans l'hérésie. *Liber sentent. inquisit.*, 152, 169. Les Cathares faisaient des chansons qu'ils enseignaient aux enfants. Berthold, 308. Ils déposaient sur les bords des routes de petits traités. Lucas Tudensis, 184.

Quelques auteurs ont voulu refuser à ceux-ci toute créance, sous prétexte qu'ils n'ont pas eu l'impartialité requise pour porter un jugement incontestable; on est allé jusqu'à prétendre qu'ils ont calomnié des hommes professant les doctrines les plus saines, et qu'afin de les rendre plus odieux aux regards du peuple catholique, ils leur ont attribué à dessein les erreurs les plus détestables. C'est là une opinion qui ne saurait se justifier. Plusieurs des écrivains qui ont réfuté la secte ne l'ont fait qu'après en avoir été membres eux-mêmes, et leur témoignage mérite d'autant plus de confiance, qu'ils déploient plus de zèle à démontrer la fausseté de leurs anciennes convictions. D'ailleurs, il serait difficile de croire qu'un savant docteur, comme Monéta de Crémone, eût écrit un volume qui forme un in-folio de plus de 500 pages, uniquement pour combattre des erreurs imaginaires, inventées par la malveillance. Il règne, en outre, un tel accord entre les monuments des époques et des pays les plus divers, qu'il est impossible de concevoir l'idée que tout ne serait qu'invention et que calomnie. Les chroniqueurs et les théologiens qui parlent des Cathares depuis la fin du dixième jusqu'au quinzième siècle, les Italiens comme les Français, les Allemands comme les Espagnols, sont tous unanimes au moins sur les points les plus essentiels. Il est vrai que les rapports qui datent des premiers temps de la secte sont encore vagues et incomplets, ils ne mentionnent en général que quelques parties détachées du système, dont ils ignorent quelquefois la base dualiste. Peut-être même qu'à cette époque le dualisme formait une espèce de doctrine ésotérique que les Cathares ne communiquaient à leurs disciples qu'après s'être assurés de leur fidélité; il paraît résulter des documents sur les hérétiques d'Orléans, d'Arras, de Monteforte, etc., que beaucoup de personnes ne connaissaient alors que les pratiques ascétiques de la secte, et qu'elles croyaient pouvoir s'y livrer sans inconvénient, parce qu'elles n'y

voyaient sans doute qu'une morale plus rigoureuse que celle de leur siècle. Tous les points partiels mentionnés par les auteurs du dixième et du onzième siècle, se retrouvent du reste à la place qui leur est indiquée par l'enchaînement général du système cathare, dans les ouvrages plus complets des siècles postérieurs. Enfin, tout ce que les écrivains catholiques nous rapportent sur ce système, est confirmé au treizième et au quatorzième siècle par les dépositions des témoins et des accusés devant les inquisiteurs de la France et de l'Italie, et reparaît en résumé au quinzième siècle dans une lettre d'Eugène IV à son légat en Bosnie[1].

On ne saurait donc hésiter à ajouter foi aux adversaires, et à considérer leurs ouvrages comme des sources authentiques et suffisantes, sauf à leur appliquer une critique sévère, et à se mettre en garde contre les exagérations de leur zèle orthodoxe.

Dans plusieurs des traités écrits contre le catharisme, on trouve aussi les preuves et les autorités sur lesquelles il prétendait s'appuyer. L'exposition du système serait incomplète, si elle négligeait de citer ces preuves Elles sont de différentes sortes. Les preuves rationnelles, les arguments logiques et métaphysiques tiennent le premier rang; ils ne manquent souvent ni de subtilité, ni d'une certaine apparence de force; c'est par le moyen de ces arguments surtout que l'on parvient à comprendre comment des esprits médi-

[1] Chez Farlati, IV, 257. Muratori (*Antiquit. ital. medii ævi*, V, 93 et suiv.) donne un extrait d'une chronique manuscrite de Ferrare, par Peregrinus Priscianus, qui vécut vers 1495, et qui a conservé une série assez complète des principales propositions des Cathares d'Italie; mais outre que c'est une source très-secondaire, il y règne beaucoup de confusion. Le «mémoire touchant les erreurs des Albigeois, tiré d'un ancien registre de l'inquisition de Carcassonne» (Vaissette, III, preuves, nº 216, p. 371), ne contient qu'un mélange des erreurs les plus contradictoires, des Vaudois, des Cathares et même des juifs. Comp. la seconde section de notre troisième partie.

tatifs, mais dépourvus de direction, ont pu se perdre sur la pente du dualisme. A côté de ces preuves philosophiques, qui n'ont pu exercer leur influence que sur des hommes capables de se livrer à la spéculation, les docteurs cathares avaient aussi des arguments plus populaires, à la portée des intelligences les moins exercées; c'étaient le plus souvent des sophismes basés sur une observation superficielle et incomplète de la nature extérieure et des destinées de la vie humaine, mais d'autant plus frappants pour les gens du peuple, qu'ils s'adressaient beaucoup plus à l'imagination qu'au jugement et à la réflexion. Ce n'est pas tout. Malgré la distance profonde qui sépare une doctrine dualiste du christianisme, dont le caractère est essentiellement monothéiste, les Cathares s'efforçaient de s'appuyer sur le Nouveau Testament; c'est même à ce livre qu'ils en appelaient de préférence, et l'autorité qu'ils lui attribuaient facilitait singulièrement leur propagation parmi les masses. Le catharisme ne peut pas être appelé une hérésie *chrétienne*, ayant conservé encore l'un ou l'autre des caractères fondamentaux de la révélation de Jésus-Christ; il est une doctrine philosophique et religieuse en dehors du christianisme, mais qui, ayant eu son origine au milieu de l'Église, a cherché à s'appliquer le code sacré des chrétiens, à en prendre ce qui lui convenait, à l'interpréter et à l'arranger à son service. D'ailleurs, les Cathares ne recevaient pas la Bible entière; ils n'accordaient une autorité qu'aux livres du Nouveau Testament; on verra plus bas pourquoi ils refusaient une origine divine, soit à la totalité, soit au moins à une partie importante des livres de l'Ancien Testament. Quant au Nouveau, ils en possédaient des versions en langue vulgaire, dont le texte, différent de la Vulgate, se rattachait, sinon à la version slave elle-même, du moins au même texte byzantin sur lequel cette dernière avait été faite[1]. Monéta allègue, il est

[1] Voy. la note 5 à la fin de l'ouvrage.

vrai, des passages tirés de la Vulgate, dont ils se seraient servis à l'appui de certaines de leurs doctrines[1]; mais comme son intention formelle est de mentionner aussi les textes qu'ils *pourraient* invoquer en leur faveur[2], il faut évidemment ranger les passages de la Vulgate parmi ce nombre, car Monéta ignorait sans doute que la version officielle de l'Église n'était pas reçue dans la secte.

La manière dont les Cathares interprétaient le Nouveau Testament dut se ressentir de leur position à l'égard du christianisme. Leur point de départ n'étant pas *dans* l'Écriture sainte, mais en dehors de cette source de la religion chrétienne, ils n'ont pu songer qu'à l'adapter à leurs propres doctrines, et à cet effet ils ont dû avoir recours à une interprétation purement arbitraire. Ce n'est pas leur opinion qu'ils veulent mettre d'accord avec la Bible, c'est la Bible qu'ils s'efforcent d'accommoder à leur système[3]; ils y choisissent les passages qui paraissent leur convenir, et les expliquent à leur guise d'une manière tour à tour allégorique ou tout à fait littérale, suivant que les besoins du système l'exigent; ce manque de principe fixe, cet arbitraire absolu ont pu induire en erreur plusieurs de leurs adversaires, dont les uns leur reprochent de n'entendre l'Écriture que littéralement, et trouvent la cause de leurs hérésies en ce qu'ils ne recherchent

[1] P. 69, par exemple, il assure qu'à l'appui de la doctrine que Dieu a créé toutes les âmes à la fois, ils citaient Jés. Sirach, XVIII, 1 : *Deus creavit omnia simul.* Le texte grec a ἔκτισε τὰ πάντα κοινῇ, qu'on doit traduire plutôt, ainsi que la version latine elle-même, par : tout ensemble, tout sans exception. Monéta prend *simul* dans le sens de : tout à la fois, en même temps. Il est possible que les Cathares aient attribué à κοινῇ le même sens; cependant cela ne prouve pas qu'ils aient connu et adopté la traduction de l'Église.

[2] P. 2.

[3] Ils disaient : *Non reprehendimus sacras scripturas, sed quod ipsæ dicunt : quia Deus fecit cœlum et terram, etc., nos qualiter ea fecerit explicamus.* Lucas Tudensis, 156.

pas le sens spirituel[1], tandis que selon d'autres ils n'auraient admis que ce dernier, en prétendant que rien dans la Bible ne doive être pris à la lettre[2]. Nous le répétons, ils font l'un et l'autre; par suite de leur doctrine sur l'origine et la nature de la matière, ils envisagent tous les récits de faits matériels comme les enveloppes d'un sens mystique, et d'un autre côté ils expliquent littéralement certains passages figurés et paraboliques, quand ils croient y trouver des moyens en faveur de leurs opinions. Nous aurons souvent occasion dans la suite de fournir des exemples de leur interprétation quelquefois ingénieuse, mais presque toujours arbitraire et hasardée.

Outre le Nouveau Testament, ils accordaient aussi une haute autorité à plusieurs livres apocryphes. La vision d'Isaïe, qui avait été en honneur chez différentes sectes gnostiques, et qui s'était répandue jusqu'en Éthiopie, servait tant aux Bogomiles de la Thrace qu'aux dualistes absolus de l'Italie, qui en avaient des versions latines à leur usage[3]. Ce livre, toutefois, ne contient rien d'important relativement à la doctrine cathare. Un autre ouvrage moins ancien offre sous ce rapport plus d'intérêt; c'est une série de questions adressées par saint Jean à Jésus-Christ, sur la création du monde par le démon, sur l'envoi du fils de Dieu, et sur le sort final des bons et des méchants; Jésus-Christ répond à son disciple par des mythes fort curieux, qui interprètent dans le sens cathare la tradition de la Genèse sur la création, et les chapitres de l'Évangile selon saint Matthieu, où il est parlé du jugement dernier et de la fin du monde[4]. Ce livre, dont l'original fut sans doute grec, fut apporté vers la fin du douzième siècle de la

[1] Ebrardus, 174.

[2] Lucas Tudensis, 158.

[3] Euthymius, *Victoria de Massalianorum sectà*, 116; Monéta, 218. Voy. la note 5 à la fin de l'ouvrage.

[4] Matth., XXIV, 29-31; XXV, 31 et suiv.

Bulgarie aux Cathares d'Italie, et de ceux-ci il parvint en France[1].

Après ces observations préliminaires nous allons aborder maintenant l'exposition du catharisme. Nous examinerons d'abord la partie spéculative de ce système, sa théologie, sa cosmogonie et sa doctrine sur la nature et la destination de l'homme; nous y rattacherons ensuite la théorie éthique et ascétique, pour passer de là au culte de la secte et à son organisation comme Église. Un dernier chapitre contiendra les détails que nous avons pu recueillir sur les mœurs des Cathares. Quelques considérations générales, pour apprécier la tendance et l'esprit de cette hérésie, termineront cette partie de notre ouvrage.

LIVRE PREMIER.

PARTIE MÉTAPHYSIQUE ET THÉOLOGIQUE.

Pour comprendre le système des Cathares et pour l'exposer avec suite, il faut remonter à la notion qu'ils se faisaient de Dieu et de ses rapports avec le monde. Cette notion est la clef de toute leur spéculation théorique, de même qu'elle fournit l'explication de leur ascétisme et de leur culte.

Ils partent d'un principe qui est vrai en soi et qui forme

[1] Voy. la note 5 à la fin de l'ouvrage. — Schlüter qui, en 1838, a publié Scot Érigène (Münster, in-8°), prétend qu'au treizième siècle les Albigeois *semper in ore ferebant* différents passages de Scot, que *Erigenæ auctoritate gloriabantur*, et que c'est pour cela qu'Honoré III condamna l'ouvrage de ce docteur (p. 5 de la préface). C'est une erreur; Schlüter confond les disciples d'Amaury de Béne avec les Albigeois; ces derniers n'ont rien su de Scot Érigène.

la base de toute religion spiritualiste, c'est que Dieu doit être la bonté absolue. Il est l'être souverainement bon, il réunit en lui toutes les perfections, l'immutabilité, la durée de la puissance, la sainteté et la justice; rien de mauvais ni de passager ne peut subsister en lui, ni provenir de lui. Faisant un pas plus loin, ils ajoutent que les œuvres de ce Dieu bon ne peuvent être que parfaites et bonnes comme lui-même; elles participent nécessairement de sa nature, elles doivent être pures comme la source d'où elles émanent, et demeurer avec leur principe dans une union que rien ne saurait troubler ni dissoudre. Cependant, en jetant les yeux sur le monde visible, on ne peut s'empêcher, disent les Cathares, de remarquer son imperfection et sa variabilité; la matière est passagère, elle est l'occasion ou la cause de maux et de douleurs sans nombre, elle porte en elle un principe de mort ou plutôt de néant, auquel aucune créature ne peut résister. Frappés de ce contraste entre la matière imparfaite et le Dieu parfait, entre un monde plein de mal et un Dieu qui est la bonté même, entre des êtres qui ne naissent que pour mourir et un Dieu qui est la vie infinie, ils s'arrêtent à la conclusion qu'il y a incompatibilité absolue entre ce qui est parfait et ce qui ne l'est pas; ce qui est imparfait ne peut pas provenir d'une cause parfaite; il y a entre ces deux termes différence d'essence et de nature, le Dieu qui est bon et immuable ne peut pas être l'auteur des choses qui sont mauvaises et transitoires, en un mot, il ne peut pas avoir créé le monde[1]. Cette conclusion résulte pour eux d'un raisonnement qui leur paraît trop logique pour ne pas leur paraître vrai : la philosophie, disent-ils, pose le principe qu'il doit y avoir analogie entre la cause et ses effets; de la nature de la cause on doit pouvoir conclure à celle des effets, et de la nature des effets à celle de la cause; si la cause

[1] Monéta, 80. *Disputatio inter Catholicum et Paterinum*, 1706.

est invariable, il faut que les effets le soient aussi; or, toutes les créatures visibles sont passagères et vaines, donc elles ne sauraient avoir pour auteur un être d'une nature contraire[1]. Si ces créatures proviennent d'un Dieu bon, on ne comprendrait pas pourquoi il ne les aurait pas créées parfaites comme lui; car, ou bien il a pu les créer parfaites, ou il ne l'a pas pu; s'il ne l'a pas pu, il n'est pas tout-puissant, par conséquent il n'est pas parfait lui-même; s'il l'a pu et qu'il ne l'a pas voulu, il a agi par envie, de peur que des créatures parfaites ne devinssent aussi puissantes que lui; or on ne saurait concilier un sentiment pareil avec la bonté suprême; il est donc impossible que le Dieu bon ait créé le monde[2]. D'ailleurs, ajoutent-ils, il arrive ici-bas tant de choses qu'on ne saurait faire remonter à des causes providentielles; à toute heure il se passe des événements qui ne paraissent être que l'effet du hasard; comment pourrait-on croire qu'un Dieu bon préside à tant de désordre et de confusion? Comment croire surtout que tant de créatures qui ne semblent exister que pour le tourment des hommes, depuis le serpent dont la piqûre donne la mort, jusqu'à la mouche dont le bourdonnement nous incommode, proviennent d'un auteur plein d'amour pour nous[3]? Comment attribuer à un Dieu pareil l'origine des eaux qui dévastent les champs, et dans lesquelles périssent tant d'hommes, ou du feu qui consume la demeure du pauvre, et dont se servent les ennemis de la vérité pour exterminer ses disciples[4]? Comment enfin un Dieu parfait aurait-il pu donner à l'homme un corps caduc qui l'entraîne au péché, et qui est destiné à mourir après avoir enduré des souffrances de toute espèce?

Mais si les éléments et toutes les choses de ce monde ne tirent pas leur origine d'un Dieu bon, d'où viennent-ils? Sont-ils les produits d'un hasard aveugle, ou existent-ils de

[1] Monéta, 83; Alanus, 8. — [2] Alanus, 8. — [3] *Ibid.*, 9. — [4] Monéta, 124.

toute éternité? Telle n'est pas la doctrine des Cathares. Ils voient dans la création matérielle trop d'intention, pour ne pas l'attribuer à une cause intelligente; conformément au principe de l'analogie entre la cause et les effets, ils concluent des effets qui leur paraissent mauvais à une cause mauvaise, et ils enseignent que le monde, n'ayant pas pu être créé par un Dieu bon, doit avoir pour auteur un principe mauvais.

Cette doctrine d'un mauvais principe a été dès l'origine la croyance commune de tous les Cathares; mais de bonne heure déjà il y eut sur la nature même de ce principe, deux opinions différentes parmi la secte[1]. L'opinion la plus ancienne et la plus répandue a été que le mauvais principe est aussi absolu, aussi éternel que le bon; à côté de ce dualisme absolu, on rencontre dès les premiers temps de la secte une tendance à le mitiger, par la doctrine que le mauvais esprit, d'abord créé bon, ne s'est séparé de Dieu que par un effet de son libre arbitre. Cependant, cette modification du principe fondamental, tout en ayant pour conséquence quelques autres changements dans la cosmogonie et dans la théologie cathares, n'a pas empêché le système ainsi modifié de conserver son caractère dualiste, et d'enseigner la même morale, le même ascétisme que le système primitif. Nous commencerons par exposer ce dernier système, le dualisme ou dithéisme absolu; nous ferons suivre cette exposition de celle du dualisme modifié ou mitigé, tel qu'il s'est développé en Thrace et en Italie, et nous terminerons par les doctrines et les pratiques qui ont été communes aux deux branches, comme étant les conséquences du dualisme en général.

[1] Eckbertus, 899; Bonacursus, 208; Reinerius, 1768; Monéta, 2.

PREMIÈRE SECTION. — DUALISME ABSOLU.

A. SYSTÈME GÉNÉRAL DE LA SECTE.

CHAPITRE PREMIER.

LES DEUX PRINCIPES ÉTERNELS ; LES DEUX MONDES.

Ce système, semblable en cela à l'antique dualisme de l'Orient, part d'une opposition fondamentale et éternelle entre le bien et le mal. Il y a deux natures qui se sont éternellement contraires, deux maîtres sans commencement et sans fin, deux créateurs et deux dieux. L'un est le principe de la lumière, l'autre est celui des ténèbres; l'un est bon, l'autre est mauvais; chacun des deux a sa création, son domaine, son monde[1]. Le Dieu bon a créé les esprits, les êtres purs qui ne tombent pas sous les sens; son domaine est celui des intelligences supérieures; son monde est le monde invisible où tout est bon et parfait.

Le Dieu mauvais, que les gens du peuple parmi la secte appelaient le Diable, Lucifer, Luciabel[2], et auquel plusieurs

[1] Profession de foi de Gerbert, chez Bouquet, X, 409; Radulphus Ardens, 9; Eckbertus, 899; Ebrardus, 136; Ermengaudus, 223; Bonacursus, additions dans Baluzii *Miscellanea*, 581; Alanus, 6; Lucas Tudensis, préface, et p. 94; *Disputatio inter Cathol. et Paterinum*, 1705; Monéta, 3; actes de l'inquisition du treizième et du quatorzième siècle, bien souvent; lettre d'Eugène IV à son légat en Bosnie, 1445, chez Farlati, IV, 257. (Ce n'est pas pour faire du luxe que nous avons cité tous ces passages; notre but est de constater l'accord qui règne entre les auteurs, quels que soient le pays et le siècle auxquels ils appartiennent.)

[2] Radulph. Coggeshale, 92; *Actes de l'Inquis. de Carcassonne*, Doat, XXXIV, f° 95.

d'entre eux donnaient deux femmes nommées Collant et Collibant[1], a créé toutes les choses visibles, matérielles, passagères, en un mot, tout ce qui, suivant l'opinion des Cathares, n'a pas pu être créé par un Dieu parfait. Il est le créateur des éléments primitifs, et en a formé les corps de tous les êtres qui ont une existence matérielle; il a fait le ciel que nous voyons au-dessus de nos têtes, et l'a orné du soleil et des astres; la nature inanimée, aussi bien que les animaux et nos propres corps, tout est son ouvrage[2]. Il y a plus; il n'a pas seulement créé l'ensemble des choses visibles et corporelles, il préside aussi à leur gouvernement et à leur conservation, il en est en quelque sorte la Providence; le Dieu bon y est complétement étranger. C'est du Dieu mauvais que viennent tous les maux apparents de la nature; c'est à lui que le peuple cathare attribue toutes les catastrophes qui le remplissent d'effroi, tous les phénomènes qui ravagent la terre et qui détruisent les récoltes, les maisons, les hommes; c'est lui qui fait les tempêtes, les gelées, les inondations, les

[1] Petrus Vall. Cernaii, 556. Cet auteur dit, il est vrai : *Dicebant... bonum deum duas habuisse uxores, Collant et Collibant, et ex ipsis filios et filias procreasse.* Les noms de Collant et de Collibant sont pris du prophète Ézéchiel, chap. XXIII, vº 4 et suiv., où ils désignent deux courtisanes, dont l'une est le symbole de la Samarie, l'autre celui de Jérusalem idolâtre. Nous pensons d'aprés cela que Pierre de Vaux-Cernai a été dans l'erreur, et qu'il ne s'agit pas de deux femmes du Dieu bon, mais du Dieu mauvais; d'autant plus que l'idée que le Dieu bon eût eu des épouses, répugne profondément à tout l'ensemble du systéme cathare. Les noms hébreux sont אָהֳלָה et אָהֳלִיבָה ; les Septante ont Ὀολὰ et Ὀολιβά; la Vulgate *item;* ce n'est donc pas dans ces versions que les Cathares ont pu prendre leur forme Collant et Collibant; cette forme est remarquable, parce qu'elle trahit une origine orientale; le א se prononçait avec un son guttural très-fort, que les Français ont pu facilement remplacer par le son de C, la finale *ant* est également française. C'est une preuve de plus que les versions cathares de la Bible ne se rattachaient pas au texte occidental.

[2] Monéta, 3; Eckbertus, 899.

incendies[1]. Comme le Dieu bon ne prend aucune part à tout ce qui se passe sur la terre, ce n'est pas lui, mais le mauvais Dieu, qui a donné à la terre la vertu de faire germer et fleurir les plantes même les plus utiles[2].

Chez quelques membres de la secte ces opinions avaient pris une forme mythologique, qui paraît rappeler jusqu'à un certain point des mythes cosmogoniques propres à l'Orient, mais que l'on peut attribuer aussi à des réminiscences mal comprises du langage souvent bizarre de l'astronomie de l'époque. Le principe mauvais, disaient-ils, est le soleil; la lune est son épouse, et par une rencontre mensuelle ils produisent la rosée qui tombe sur la terre; les astres sont des démons inférieurs[3]. Une preuve que ce n'était pas là une croyance générale et fondamentale de la secte, c'est qu'on ne la trouve mentionnée qu'en passant chez deux auteurs italiens, tandis que dans d'autres contrées on rencontre des mythes différents; c'est ainsi que parmi les Cathares albigeois quelques-uns croyaient que le Dieu mauvais faisait germer la terre *motu meretriciæ conceptionis*[4].

Ce Dieu mauvais est en même temps l'auteur de tout le mal moral dans le monde; tout ce qui est inhumain, barbare, injuste dans les lois et dans les institutions sociales, les guerres, les persécutions, la loi du talion, l'effusion du sang par ordre de la justice, tout cela est directement inspiré par lui, en haine du Dieu bon et de ceux qui l'aiment[5]. Parce

[1] *Actes de l'Inquis. de Carcassonne*, 1305; Doat, XXXIV, f° 96.

[2] *Ibid. Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 132, 138, 149. Cette opinion est beaucoup plus conforme au système cathare que celle qu'Eckbert, 899, attribue à la secte, en disant : ...*Virtutem quæ vivificat arbores et herbas et quælibet semina, a Deo* (*bono*) *originem habere dicunt.* C'est là évidemment une des erreurs de cet écrivain.

[3] Bonacursus, 209; Monéta, 110.

[4] Gervasius Tilberiensis, 886. Gervais de Tilbéry était sénéchal du royaume d'Arles, dans les premières années du treizième siècle.

[5] *Ibidem.*

qu'il a créé le corps de l'homme, il est la cause première du péché; la source du péché n'est pas essentiellement dans l'esprit, dans un acte de la volonté, elle est d'abord dans la matière créée par le mauvais Dieu.

Pour prouver l'éternité de ce dernier, ils s'appuyent sur différents arguments rationnels, qu'ils prétendent corroborer par plusieurs passages de la Bible. Invoquant l'autorité de la proposition d'Aristote, que les principes des contraires sont également contraires, ils en concluent que le bien et le mal étant contraires d'une manière essentielle et absolue, leurs principes doivent l'être au même degré, c'est-à-dire que l'un ne peut en aucune manière provenir de l'autre, et que par conséquent l'opposition entre eux doit être éternelle[1]. A ceux qui leur objectent que le mal, tout en étant le contraire du bien, n'a pas besoin d'être attribué à un principe particulier, parce qu'il n'est que la négation, l'absence du bien ou le néant, ils opposent le raisonnement suivant : tous les contraires le sont par nature; le bien et le mal sont des contraires, donc ils le sont par nature; donc l'un ne peut pas provenir de l'autre, et si l'un vient d'un principe éternel, l'autre vient également d'un principe éternel[2]. Ces idées, ils croient même les trouver dans l'Écriture sainte, moyennant une interprétation tour à tour allégorique ou littérale. Comme la partie de la Bible qu'ils admettent parle fort souvent de choses matérielles, ils les entendent dans un sens purement spirituel, en les expliquant d'une manière figurée : le pain, la nourriture, etc., dont il y est question, est pour eux la nourriture spirituelle, la parole de Dieu; le ciel et la terre sont le ciel et la terre invisibles qui forment le domaine du Dieu bon[3]. Se débarrassant ainsi de ce qui aurait pu

[1] Monéta, 23. Comp. saint Thomas, *Summa*, t. I, *quæst.* 49, art. III, p. 163.

[2] Monéta, 24.

[3] Monéta, 119.

les gêner, ils se servent à leur aise des passages qui leur paraissent plus explicites. Quoi de plus formel par exemple, selon eux, que ces paroles de Jésus fils de Sirach : « Toutes choses sont doubles, l'une à l'opposite de l'autre » (XLII, 25)[1]; ne doit-on pas conclure de là que, parce que toutes choses sont doubles, il y a aussi deux principes, deux dieux? C'est le Nouveau Testament surtout qui leur fournit de nombreux arguments. Si le tentateur dit à Jésus-Christ : « Je te donnerai toutes ces choses, pourvu que tu m'adores » (S. Matth. IV, 9), comment les aurait-il pu donner, si elles ne lui appartenaient pas; et comment seraient-elles à lui, s'il n'en était pas le créateur[2]? Si Jésus-Christ parle de « plantes que son Père céleste n'a pas plantées » (S. Matth. XV, 13), il en résulte qu'elles ont été plantées, créées par un autre, et qu'il y a outre le Dieu bon un second créateur, un Dieu mauvais[3]. L'apôtre saint Jean parle (I, 12, 13) des enfants de Dieu « qui ne sont point nés de sang, ni de la volonté de la chair; » mais les hommes nés du sang et de la chair, de qui sont-ils alors les enfants, si ce n'est d'un autre créateur, de ce démon qui, selon Jésus-Christ lui-même, est le « père dont ils sont issus? » (S. Jean VIII, 44). « On ne peut pas servir deux maîtres à la fois, » dit encore Jésus-Christ (S. Matth. VI, 24); ces deux maîtres se sont donc radicalement opposés, ils sont tous les deux éternels[4]. Enfin, tous les passages où il est parlé du diable, d'un combat entre la chair et l'esprit, du vieil homme qu'il faut dépouiller, du monde qui est plongé dans le mal et dans les ténèbres, leur servent à prouver l'opposition entre le Dieu bon, créateur de l'esprit et source du bien, et le Dieu

[1] Ils citent aussi Sapience, XII, 10; Jérémie, XIII, 23, etc.; Monéta, 7, 8.

[2] Monéta, 10; *Disputatio*, 1707.

[3] Monéta, 11.

[4] Monéta, 12, 13; *Disputatio*, 1707.

mauvais, créateur de la matière et source du mal[1]. Le domaine de ce dernier est l'ensemble des choses matérielles et visibles; c'est le monde d'en-bas (S. Jean VIII, 23), dont parle Jésus quand il dit : « Mon règne n'est pas de ce monde » (S. Jean XVIII, 36)[2]. Le Dieu mauvais en est le prince (S. Jean XIV, 30); il y règne éternellement en maître, et ce n'est pas par usurpation, à la suite d'une chute ou d'une révolte, qu'il en est le chef, il l'est par nature; il n'en a jamais été et il n'en sera jamais autrement. Pour l'aider dans le gouvernement de son empire, il a créé des intelligences, des anges mauvais, qui exécutent ses ordres de vengeance contre le Dieu bon, avec le monde duquel le monde mauvais est incessamment en lutte[3].

Le monde du Dieu bon est le monde invisible, le monde des esprits et de la lumière. Pour le former, Dieu créa d'abord quatre éléments non matériels, purs et inaltérables; il a ses cieux, son soleil, ses astres; c'est « la cité permanente » (Hébr. XIII, 14), où il n'y a ni mal ni changement quelconque[4]. Ce domaine spirituel n'est dans aucun rapport avec celui de la matière; le Dieu qui le gouverne est, comme il a déjà été dit, tout aussi étranger à la disposition et à la conservation des éléments matériels, qu'à leur création première; toute sa sollicitude est pour son monde à lui[5]. Il a peuplé ce monde d'hommes célestes, composés d'un corps et d'une âme; mais ce corps n'est pas fait d'une matière grossière, il est lui-même spirituel; c'est une conséquence de la

[1] P. ex. S. Matth. XIII, 11; S. Jean XV, 18; Rom. VII, 18; Gal. V, 17; 2 Corinth. IV, 3, 4; Eph. II, 3; IV, 22-24; 1 Jean II, 15; III, 8; V, 9, etc. Moneta, 10 et suiv.; *Disputatio*, 1707; Alanus, 6, 7.

[2] Moneta, 15, 22.

[3] Moneta, 13; *Disputatio*, 1707; Bonacursus, *addit. in Miscell.* Baluz., 581; Reinerius, 1768.

[4] Moneta, 3.

[5] *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, Doat, XXXIV, f° 99; Peregrinus Priscianus, 94.

doctrine que la matière est créée par le Dieu mauvais, mais on ne voit pas quelle idée les Cathares se font d'un corps, dans la composition duquel il n'entre aucun élément matériel. C'est dans ce corps que réside l'âme; chaque âme a en outre, pour la garder et la gouverner, un esprit particulier, de sorte que l'homme céleste complet se compose à vrai dire de la réunion d'un corps spirituel, d'une âme et d'un esprit. Ces esprits eux-mêmes sont également revêtus de corps célestes[1]. Tout le peuple céleste a été créé à la fois, à la même époque, au commencement de toutes choses; depuis sa création il vit avec Dieu dans sa gloire, et constitue ce que la Bible appelle la Jérusalem céleste, le peuple de Dieu, les brebis d'Israël[2]. Les Cathares prétendent trouver toutes ces idées dans la Bible. Jésus Sirach dit : « La vie de l'homme a un nombre de jours assigné, mais la durée d'Israël est infinie » (XXXVII, 28); l'homme est ici la créature du mauvais principe; Israël est le peuple céleste. Le passage qui leur paraît le plus formel, se trouve chez Isaïe, où Dieu dit en parlant de ses fils : « Je les ai créés pour ma gloire, je les ai formés et je les ai faits » (XLIII, 7)[3]. La réunion d'un corps, d'une âme et d'un esprit pour former l'homme céleste, résulte pour eux de l'habitude des auteurs du Nouveau Testament de parler tantôt de l'âme, tantôt de l'esprit de l'homme, et notamment d'une parole de saint Paul, qui prie Dieu de conserver « l'esprit, l'âme et le corps » des fidèles (1 Thessal. V, 23)[4]. L'esprit, par lequel les apôtres entendaient

[1] Moneta, 3.

[2] Moneta, 42 et suiv.

[3] *Ibid.*, 69 et suiv. Ils citaient aussi Ecclésiaste I, 9, 10; et même Rom. VII, 9, d'où ils concluaient : *Ergo Paulus antiquus, quia ante legem fuit vivus; ibid.*, 74.

[4] Comp. aussi S. Luc I, 46, 47; Hébr. IV, 12, etc. Moneta, 105. Outre les Gnostiques, il y avait aussi quelques Pères grecs, principalement Origène, qui admettaient trois parties de l'homme; voy. p. ex. *De principiis*, lib. III, cap. 4, p. 297.

dans ces passages le principe de la vie corporelle, en le distinguant du principe de la vie spirituelle, est pour les Cathares l'ange, l'intelligence supérieure donnée à chaque homme céleste pour veiller à la conservation de son âme[1]. Quant à la nature de ces anges gardiens, nous ignorons si les Cathares ont eu à ce sujet d'autres idées que des idées fort vagues.

C'est en l'appliquant à ce monde supérieur, qu'ils accordent que le Dieu bon a aussi créé les choses visibles; ils entendent par là les choses visibles aux anges et aux hommes célestes[2]. Ils convenaient même qu'il a créé le *tout;* car la matière était pour eux le néant, et quand on leur opposait l'autorité de saint Jean, disant que « sans le verbe rien n'a été fait de ce qui est » (I, 3), ils n'hésitaient pas à l'affirmer à leur tour, car l'*être* étant une perfection et ne pouvant donc venir que du Dieu bon, ils n'attribuaient pas d'existence *réelle* à la création visible, ils disaient que c'est elle qui est le *néant* qui a été fait sans Dieu[3]. Pressés par leurs adversaires de répondre s'ils croyaient que Dieu a créé le ciel, la terre, la mer et toutes les choses qui y sont, ils ne le niaient pas, mais ils songeaient à la création céleste et invisible du Dieu bon; quelques-uns même attachaient à leur réponse un sens encore plus allégorique : le ciel que Dieu a créé, ce sont les âmes célestes; la terre, ce sont les âmes terrestres de ceux qui ne sont pas encore initiés dans la vérité; la mer, c'est l'eau profonde et pure de la doctrine du salut; tout ce qui y est, c'est la foi qui est dans les âmes purifiées et sauvées[4].

[1] D'après Hébr. I, 14. Moneta, 106.
[2] Peregrinus Priscianus, 94.
[3] *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1247; Doat, XXII, f° 96.
[4] *Disputatio*, 1707.

CHAPITRE II.

LE DIEU DE L'ANCIEN TESTAMENT EST LE DIEU MAUVAIS.

Il y a donc une antithèse fondamentale et éternelle, il y a deux dieux et deux créations, deux mondes. Chacun des deux dieux a eu en outre sa révélation, le Dieu bon dans le Nouveau Testament, le Dieu mauvais dans l'Ancien. En appliquant leur idée de Dieu, comme d'un être essentiellement bon et parfait, au Dieu de l'Ancien Testament, ils croient arriver logiquement à la conclusion que ce Dieu, tel que les auteurs de cette partie de la Bible le présentent, ne saurait être le Dieu bon. Cette croyance a été commune aux dualistes absolus et aux dualistes mitigés; ils la fondaient sur plusieurs raisonnements, qui pouvaient paraître assez spécieux à des hommes dépourvus des connaissances nécessaires pour en examiner la valeur, et s'arrêtant aux apparences extérieures. Ils tâchent d'abord de prouver qu'il y a une opposition profonde entre le Dieu du Nouveau et celui de l'Ancien Testament, que par conséquent ce dernier ne saurait être le même que le premier; or, celui-ci étant le Dieu bon, il faut admettre que l'autre est le mauvais. Cette opposition résulte pour eux d'une multitude de passages; le Dieu de l'Ancien Testament crée le ciel et la terre, mais «la terre est sans forme et vide, et les ténèbres sont sur la face de l'abîme» (Gen. I, 2); voyez donc, disent-ils, il montre ce qu'il est par ses œuvres, il crée le vide, le néant, il commence son ouvrage par des ténèbres, tandis qu'il est dit du Dieu du Nouveau Testament «qu'il est lumière, et qu'il n'y a nulles ténèbres en lui» (1re épître de S. Jean, I, 5). Le Dieu de l'Ancien Testament crée un homme et une femme (Gen. I, 27), et dans le Nouveau il est enseigné «qu'il n'y a ni homme ni femme, que tout est un en Jésus-Christ» (Gall. III, 28). Jéhovah a dit: «Je mettrai inimitié entre toi et la femme»

(Gen. III, 15); le Dieu de Jésus-Christ veut « réconcilier toutes choses avec soi » (Col. I, 20); le premier maudit, le second bénit; le premier se repent de ce qu'il a fait, donc ce qu'il a fait est mauvais (Gen. VI, 7); le second est l'auteur de « tout bien et de tout don parfait » (S. Jacq. I, 17); enfin « les fils du Dieu » de l'Ancien Testament pèchent (Gen. VI, 2), et dans le Nouveau Testament il est dit que « celui qui est né de Dieu ne pèche point » (1re ép. de S. Jean III, 9)[1]. Est-ce par conséquent le même Dieu dont les deux Testaments rendent témoignage? Impossible, disent les Cathares, il ne peut pas y avoir de contradiction dans le Dieu bon; celui de l'ancienne alliance n'est donc pas le même, il est le Dieu mauvais. A ce raisonnement ils ajoutent des preuves tirées des qualités qui dans les livres sacrés des Juifs sont données à Dieu; ils citent toutes les expressions anthropomorphiques qui représentent Dieu comme ayant une figure d'homme[2]; ils insistent surtout sur les passages où il est parlé de sa colère, de ses vengeances; le Dieu qui a fait le déluge, qui a détruit Sodome et Gomorrhe, qui a prescrit la loi sanguinaire du talion et l'usage barbare de la circoncision, le Dieu qui a dit tant de fois qu'il veut exterminer ses ennemis, comment pourrait-il être un Dieu bon? Il est dit de ce Dieu qu'il a défendu à Adam de manger de l'arbre de la science du bien et du mal; ou bien il a su que néanmoins l'homme mangerait de ce fruit, ou bien il ne l'a pas su; s'il ne l'a pas su, il n'est pas le Dieu parfait, car il a ignoré quelque chose; mais s'il a su que l'homme transgresserait son commandement, pourquoi le lui a-t-il donné, si ce n'est pour le séduire au péché, afin de le perdre plus sûrement? Et n'est-ce pas là un Dieu mauvais, un Dieu cruel[3]? Ce Dieu n'a pas même de mémoire; une fois il dit à Jacob : « Tu ne

[1] Moneta, 144 et suiv. — [2] *Ibid.*, 148 et suiv.

[3] Moneta, 112, 144, 159 et suiv.; Alanus, 74, 75; Petrus Vall. Cern., 556.

seras plus Jacob, mais Israël» (Gen. XXXII, 28), et plus tard il dit, malgré cela, qu'il est le Dieu de Jacob (Exod. III, 6); un instant il assure que rien n'empêchera les ouvriers de la tour de Babel d'exécuter leur projet, et un instant après il les disperse et ils cessent de bâtir la ville (Gen. XI, 6, 7); un Dieu qui perd si vite le souvenir de ses propres paroles, comment aurait-il cette omniscience qui doit être une des perfections divines, et quelle confiance pourrait-on avoir en sa véracité si équivoque[1]? Ces rapprochements et ces considérations suffisent aux Cathares pour élever la doctrine que Jéhovah est le Dieu mauvais, au rang d'un de leurs dogmes fondamentaux. Ce n'est pas le Dieu bon qui a parlé à Moïse et qui a guidé les patriarches; Moïse a reçu la loi d'un trompeur, d'un jongleur, il a été lui-même un sorcier, un larron[2], et il est damné pour avoir exécuté les ordres de son maître, pour avoir été homicide et pour avoir commandé à son peuple de faire des guerres d'extermination à ses ennemis; tous les autres Pères de l'ancienne alliance sont damnés comme lui, car il est dit que «tous ceux qui font les œuvres de la loi sont sous la malédiction» (Gal. III, 10)[3]. La conséquence qu'ils tirent de là est tout simple, c'est que la loi, n'ayant pas été donnée par le Dieu bon, ne doit pas être observée; elle est ombre et vanité; elle ne conduit pas au salut, mais à la mort; elle n'est pas de la foi, elle ne justifie point; elle est fausse, parce qu'elle ne commande pas l'amour universel et qu'elle permet de haïr son ennemi; elle a été abolie par Jésus-Christ[4]. Du reste, disent-ils, le

[1] Moneta, 163 et suiv.

[2] Ebrardus, 127; Ermengaudus, 224; Moneta, 112; *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1247; Doat, XXII, f° 100.

[3] Alanus, 84, 85; *Disputatio*, 1718.

[4] Ils citent surtout Rom. V, 20; XIV, 23; 2 Cor. III, 7; Hébr. VIII, 13. Ebrardus, 118; Moneta, 196 et suiv.; *Disputatio*, 1715 et suiv.; Peregrinus Priscianus, 95.

chrétien, qui aujourd'hui voudrait observer en toutes ses prescriptions la loi de Moïse, commettrait, aux yeux même des catholiques, un péché très-grave; il s'ensuit évidemment que la loi est mauvaise, et si elle l'est aujourd'hui, elle l'a été toujours, car ce qui une fois a été bon ne peut pas changer de nature; elle ne vient donc pas du Dieu bon[1]. Ils n'accordent par conséquent ni autorité, ni confiance aux livres de Moïse; c'est là l'opinion ancienne et générale de la secte[2]; quant au reste de l'Ancien Testament, les deux principaux partis ne sont pas d'accord; tandis que les dualistes mitigés le condamnent en entier, les dualistes absolus ne rejettent que les livres historiques, et reçoivent les prophètes, les psaumes, le livre de Job et ceux attribués à Salomon et à Jésus Sirach, parce qu'ils ne croient pas y retrouver le Dieu mauvais, dont le Pentateuque et les livres historiques rapportent les actions et la loi[3]. Ils appliquent aux prophètes une interprétation purement littérale[4]; mais comme avec ce système ils y trouvent beaucoup de passages qu'ils ne peuvent faire concorder avec leur dogme de l'antithèse du Dieu bon et du monde visible, ils entendent du monde supérieur et de la Jérusalem céleste tout ce qui est dit de la terre et de la Jérusalem terrestre, et prétendent que les prophètes ont prophétisé dans le ciel avant la création du monde visible par le mauvais Dieu[5]; les prophètes, esprits célestes, auraient ainsi prévu ce qui arriverait à cette partie du peuple de Dieu qui suivrait le démon sur la terre, et leurs prédictions auraient été apportées sur celle-ci pour consoler, par le souvenir et par l'espérance de leur patrie divine, les âmes cap-

[1] Alanus, 75.

[2] Prof. de foi de Gerbert; Bouquet, X, 409; Leutard, en Champagne, chez Glaber Radulph., 23; les Cathares d'Arras, 1025; Mansi, XIX, 425; les Cathares d'Agen, 1101; Rad. Ardens, 9.

[3] Moneta, 5; Reinerius, 1768.

[4] Ils doivent être entendus *secundum quod litera sonat*. Moneta, 75.

[5] *Ibid.*, 75, 76.

tives dans les chaînes de la matière. Cela nous conduit à la doctrine des dualistes absolus sur l'origine de l'homme terrestre et sur sa destination.

CHAPITRE III.

CHUTE DES AMES CÉLESTES. CRÉATION DE L'HOMME. PROPAGATION DE L'ESPÈCE HUMAINE.

Si le Dieu mauvais n'a créé que les corps et le Dieu bon les âmes, comment se fait-il que celles-ci ne soient pas restées pures et saintes, et qu'elles soient tombées sous la domination du péché et du mal? Cette question, dont l'examen approfondi aurait pu conduire les Cathares à reconnaître un des côtés faibles de leur système, ils la résolvent hardiment en niant le libre arbitre. Cette négation doit leur expliquer toute l'énigme de l'origine du mal moral dans les créatures du Dieu bon. Les âmes célestes qui forment le peuple de Dieu ont été créées sans libre arbitre; car si elles avaient la liberté du choix entre le bien et le mal, elles l'auraient reçue de leur créateur, et c'est à lui que remonterait la cause première du mal. Or, ce serait en contradiction flagrante avec le principe qu'il ne saurait y avoir du mal dans le Dieu bon; celui-ci lui-même n'a pas de libre arbitre, il est la bonté absolue, il ne peut pas vouloir le mal, il n'y a pas en lui l'ombre d'une possibilité d'un choix, cette possibilité est une imperfection; il n'a donc pas pu la donner aux êtres qu'il a créés parfaits à son image. A l'appui de cette doctrine ils citent quelques passages du Nouveau Testament, où la liberté de la volonté humaine paraît niée ou méconnue[1].

Mais cette explication, qui leur semble victorieuse, ne fait que les remettre en présence de la difficulté même qu'ils veulent éviter : ils admettent, comme il va être développé

[1] P. ex. Rom. VII, 15; IX, 16; 1 Cor. III, 7; Phil. II, 13. Moneta, 5, 36, 63 et suiv.

plus bas, que les âmes des hommes sont des âmes célestes tombées; mais si ces âmes célestes n'ont pas la liberté du choix entre le bien et le mal, c'est-à-dire si la pensée même du mal est impossible chez elles, n'ont-elles pas dû rester éternellement bonnes et unies avec Dieu? Comment ont-elles pu tomber? comment ont-elles pu se décider pour ce qu'elles ne connaissaient pas? comment, en un mot, le mal a-t-il pu s'introduire dans le monde céleste, qui aurait dû lui rester fermé à jamais? Les dualistes absolus croient se tirer d'embarras en attribuant la cause de la chute au Dieu mauvais par le mythe suivant : le Dieu mauvais, jaloux de voir le Dieu bon régner sur un peuple saint et heureux, et enviant à ce peuple sa félicité inaltérable, s'introduisit dans le ciel, prit la figure d'un ange resplendissant de beauté et de lumière, et parvint à se faire aimer des âmes célestes qui ne soupçonnaient pas sa ruse; après les avoir, par mille séductions, attachées à sa volonté, il leur persuada de le suivre sur la terre, où il leur promit des délices plus grandes que les joies du ciel; il les fascina au point qu'il put même, pour essayer son empire sur elles, leur parler des maux qui les attendraient sur la terre; elles consentirent à demeurer avec lui et à se séparer de leur vrai Dieu[1]. Rien ne paraît aux Cathares plus conforme à la Bible que ce mythe; ils le trouvent exprimé allégoriquement en une foule de passages; le roi de Babylone, qui chez le prophète Isaïe (XIV, 13, 14) dit : « Je monterai aux cieux, je placerai mon trône au-dessus des étoiles du Dieu fort, je serai semblable au souverain,» ce roi c'est Lucifer[2]; l'économe infidèle, dont Jésus-Christ a

[1] Moneta, 4, 36. *Lucifer ascendit in cœlum ad decipiendum homines qui ibi erant; nam a principio omnes homines qui fuerunt et nunc sunt, erant in paradiso; et Lucifer qui tunc vocabatur Lucibel dixit hominibus ibi existentibus : Si vultis me sequi inferius ad terram, ego dabo vobis uxores safranadas, et febres et passiones et tinhas et raschas. Actes de l'Inquisition de Carcassonne*, 1305; Doat, XXXIV, f° 95.

[2] Moneta, 39.

fait le sujet d'une de ses paraboles (S. Luc XVI, 1-8), est encore le démon qui séduit par ses promesses les âmes célestes[1]. Ils ajoutent que le Dieu mauvais, glorieux de cette première victoire, remonta dans le monde supérieur avec la troupe de ses démons, mais que, vaincu cette fois par l'archange Michel et ses légions célestes, il fut précipité du ciel qui se rompit en éclats sous sa chute[2]. Désormais confiné dans son domaine, il s'occupa de se former un peuple qui lui fût soumis comme le peuple céleste est soumis au Dieu bon. Les âmes qu'il avait entraînées à le suivre furent obligées d'abandonner leurs corps célestes; les esprits qui les avaient gardées ne les suivirent point; c'est ce que les Cathares appellent la mort des habitants du ciel. Le Dieu mauvais enferma alors ces âmes dans des corps de terre; en les unissant à la matière, il pensait se les unir éternellement à lui-même et rendre impossible leur retour à leur origine[3].

On reconnaît, il est vrai, dans ce mythe l'intention des Cathares de faire remonter l'origine du péché et du mal au mauvais Dieu[4]; mais on ne voit pas comment, en niant le libre arbitre, ils expliquent la possibilité de la séduction. Ils veulent sauver deux principes : la parfaite pureté originelle des âmes célestes, créatures d'un Dieu qui par nature et d'une manière absolue est étranger au mal, et la dérivation de tout mal d'une cause éternelle, opposée au Dieu bon. En posant ces deux principes, ils doivent aussi admettre l'impossibilité absolue d'un contact quelconque entre le domaine du Dieu bon et celui du Dieu mauvais; à cet effet, et pour rendre l'opposition entre les deux mondes plus profonde, ils nient chez les habitants du monde céleste la liberté du choix. Ce-

[1] Bonacursus, *addit. in* Baluz. *Miscell.*, 581; Moneta, 4.

[2] Ils interprètent en ce sens Apocal. XII, 7-9 et S. Luc X, 15. Moneta, 4, 40. Le ciel, croyait le peuple cathare, était alors de verre. *Actes de l'Inquisition de Carcassonne*, 1305; Doat, XXXIV, f° 95.

[3] Moneta, 4; Reinerius, 1768. — [4] Moneta, 36.

pendant ces habitants ont été accessibles au mal et sont tombés; les Cathares, ne pouvant en attribuer la faute au libre arbitre, l'attribuent à la séduction du démon, sans s'apercevoir qu'au lieu de résoudre le problème, ils en reculent plutôt la solution; le séducteur a beau faire aussi longtemps que celui qu'il veut séduire n'y consent pas; ce consentement est un acte et une preuve de la volonté libre; par conséquent la négation de la volonté et de la possibilité du choix doit être insuffisante pour lever les difficultés du problème. Ils disent, il est vrai, pour échapper à la contradiction, que le démon n'a séduit les âmes célestes qu'en prenant lui-même la forme d'un ange; il n'a pu les entraîner qu'en donnant au mal l'apparence du bien, et elles ne s'aperçurent de sa fraude et de leur erreur, que lorsqu'elles se trouvèrent ses esclaves; mais cela n'avance guère l'éclaircissement de la question; car il reste toujours à expliquer comment des êtres parfaits, des esprits purs ont pu se laisser tromper par l'ennemi de tout bien, et surtout comment le Dieu bon lui-même n'a eu ni assez de perspicacité pour reconnaître son adversaire sous le masque, ni assez de puissance pour l'empêcher d'exécuter ses projets. Le consentement donné par Dieu ne suffirait-il pas pour prouver jusqu'à l'évidence la liberté des âmes célestes? Quoi qu'il en soit, pour les dualistes absolus parmi les Cathares, les âmes des hommes sont ces âmes célestes, engagées par le Dieu mauvais à le suivre sur la terre, et enfermées par lui dans des corps[1]. Le Dieu bon ne s'opposa pas à cette tentative faite pour les lui ravir; comme elles avaient péché dans leur nature spirituelle, il permit qu'elles fussent enchaînées dans la nature corporelle, pour y subir le châtiment dû à leur faute, et pour y faire la pénitence qui doit les rendre de nouveau dignes du ciel[2]; nous le répétons,

[1] Eckbertus, 899, 927; Petr. Vall. Cern., 556; Moneta, 4; *Disputatio*, 1720; *Actes de l'Inquisition de Carcassonne*, 1305; Doat, XXXIV, f° 98. — [2] Alanus, 26.

cela renverse le dogme cathare de la négation du libre arbitre.

Cette doctrine sur la nature des âmes est analogue à celle d'Origène sur leur préexistence et sur leur emprisonnement dans des corps pour y expier leurs péchés antérieurs[1]. Il résulte de cette manière d'envisager l'origine du genre humain, qu'il y a deux natures dans l'homme, l'une bonne, qui est l'esprit et qui le rattache au Dieu bon; l'autre mauvaise, qui est le corps par lequel il appartient au Dieu mauvais[2]. Il en résulte en outre que, parce que les âmes vinrent toutes à la fois sur la terre, il n'y a pas eu, comme l'enseigne la Genèse, un seul premier homme, et que, le Dieu bon demeurant étranger à ce qui concerne le monde de son antagoniste, il n'y a pas pour la terre de nouvelle création d'âmes, comme c'était la doctrine de l'Église, mais que les âmes d'aujourd'hui sont toujours encore du nombre de celles qui primitivement ont suivi Lucifer sur la terre[3]. Les Cathares croyaient de plus que le mauvais Dieu avait également créé quelques âmes, ou plutôt qu'il avait logé dans des corps quelques-uns de ces démons[4]; ce sont les âmes des tyrans, des scélérats, des ennemis irréconciliables de Dieu et de son Église

CHAPITRE IV.

RETOUR DES AMES AU CIEL.

On vient de voir que l'âme de l'homme est d'origine céleste; elle est étrangère par sa nature au monde matériel, elle est destinée pour un autre monde, elle n'a pas été créée

[1] *De principiis*, lib. III, cap. 5; p. 311.

[2] Innocentius III, *Comment. in II Psalmum pœnitent ; in opp.*, f° 116ª.

[3] Alanus, 24; *Disputatio*, 1720. Le peuple cathare disait: *Quod multum haberet Deus facere, si cotidie crearet novos spiritus. Actes de l'Inquisit. de Toulouse*, Doat, XXV, f° 43.

[4] Bonacursus, *addit. in Miscell.* Baluz., 581.

primitivement pour vivre à jamais sur la terre. Pourquoi donc le Dieu bon a-t-il consenti à ce qu'elle quittât le ciel et fût enfermée dans la matière mortelle et mauvaise? Nous l'avons dit, c'est pour la punir de sa désobéissance. La terre, le domaine du démon, est le lieu de punition, de pénitence, et les Cathares sont conséquents à leurs principes, en soutenant que la terre est le séjour des damnés, qu'elle est l'enfer et qu'il n'y en a pas d'autre[1]. Mais les âmes célestes resteront-elles éternellement dans cet enfer? Les dualistes absolus répondent que non; ils croient qu'elles en seront de nouveau délivrées, et que par une nécessité inhérente à leur nature elles seront toutes sauvées et retourneront toutes au ciel. Elles tirent leur origine du Dieu bon, et comme ce qui est bon est de sa nature impérissable, elles ne sauraient périr, c'est-à-dire rester à jamais dans le mal ou dans le néant; rien n'est plus nécessaire que leur salut définitif[2]. C'est aussi pour cette doctrine que le Nouveau Testament leur fournit des arguments. Jésus-Christ a dit que « le Fils de l'homme n'est pas venu pour faire périr les âmes, mais pour les sauver » (S. Luc IX, 56); il ne fait pas de distinction, il parle de toutes en général, elles seront donc sauvées sans exception. Ailleurs il dit qu'il n'est « envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » (S. Matth. XV, 24); la maison d'Israël c'est le peuple céleste, et les brebis perdues sont les âmes qui sont descendues sur la terre[3]. Cette croyance au salut nécessaire était tellement enracinée chez les Cathares, que la doctrine de la prédestination, telle que l'avait établie saint Augustin, leur paraissait être une erreur énorme, contraire à toutes les

[1] Moneta, 381; Reinerius, 1768.

[2] Alanus, 24; Moneta, 44; *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1247; Doat, XXII, f° 101; *de Toulouse*, 1273; *ibid.*, XXV, f° 60.

[3] Ils citent aussi Actes XIII, 48; 2 Cor. V, 1; Éphés. I, 4, 10; 2e ép. à Timoth. II, 20; IV, 8. Alanus, 24; Moneta, 44 et suiv.; *Disputatio*, 1757.

idées qu'il faut se faire de la bonté et de la justice de Dieu ; si Dieu faisait une élection parmi les âmes qu'il a créées, pour en destiner les unes au salut, les autres à la réprobation éternelle, il ne serait plus le Dieu parfait, il serait plus injuste et plus faux que le Dieu mauvais; il doit nécessairement sauver toutes les âmes qu'il a créées, parce qu'elles tiennent à son essence infinie; il n'y aura de damnés que les esprits créés par le mauvais Dieu[1]. Un croyant de la secte dit un jour que s'il savait que Dieu ne sauve pas toutes les âmes, il déchirerait ce Dieu perfide s'il pouvait le tenir entre ses mains[2].

Si les âmes célestes ne sont que passagèrement sous la domination du mauvais principe, si elles retourneront nécessairement et toutes à leur état primitif, si en un mot elles ne peuvent pas manquer leur salut, il est superflu que le Dieu bon prenne des mesures spéciales pour les retirer de la puissance du démon; tout ce qui paraît nécessaire, c'est qu'elles accomplissent leur pénitence pendant leur séjour ici-bas, et comme toutes doivent être sauvées, il n'en est aucune qui n'accomplisse point cette pénitence. Cepen-

[1] D'après Moneta, 549, copié par l'auteur de la *Disputatio*, 1757, on pourrait croire que c'est eux au contraire qui enseignaient la prédestination; il dit qu'il y a parmi eux *quidam de prædestinatione divinà male sentientes; dicunt quòd quidam homines ex necessitate salvabuntur, quidam ex necessitate damnabuntur, non credentes quòd Dei intentione vita æterna communis sit hominibus, neque quòd omnes salvare proposuerit.* C'est vrai, mais dans un sens tout opposé à celui de saint Augustin; les hommes qui *ex necessitate salvabuntur*, sont les créatures du Dieu bon, et ceux qui *ex necessitate damnabuntur*, sont celles du Dieu mauvais; tandis que, selon saint Augustin, Dieu choisit parmi ses propres créatures.

[1] Il dit : *Quòd si teneret illum Deum qui de mille hominibus ab eo factis unum salvaret et omnes alios damnaret, ipsum derumperet et dilaceraret unguibus et dentibus tanquam perfidum, et reputabat ipsum esse falsum et perfidum, et spueret in faciem ejus. Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1247; Doat, XXII, f° 98.

dant le système cathare accorde une large place à l'œuvre de Jésus-Christ; il aime à donner à Dieu le nom de Sauveur des âmes et à le distinguer comme tel du créateur des corps[1]; il prétend que le Christ a été envoyé du ciel sur la terre pour ramener les âmes à Dieu[2]; mais on verra que cette mission se réduit à enseigner aux hommes leur origine et leur destination, et à leur indiquer les moyens de faire plus promptement leur pénitence, ou, comme le dit un des livres apocryphes reçus dans la secte, à manifester le mauvais esprit du démon et la gloire de Dieu[3]. Ici se présentent maintenant plusieurs questions, auxquelles les Cathares donnent des solutions conformes, il est vrai, à leurs principes fondamentaux, mais essentiellement contraires aux doctrines du christianisme.

CHAPITRE V.

NATURE DE JÉSUS-CHRIST. BUT DE SA MISSION.

Après avoir consenti pendant plusieurs milliers d'années à ce que les âmes déchues restassent sous le pouvoir du démon, et après avoir vu qu'au lieu de s'en affranchir elles s'y engageaient de jour en jour davantage, le Dieu bon résolut de mettre un terme au triomphe de son adversaire, et de prendre des mesures pour la délivrance de la portion de son peuple réduite à la servitude. C'est à cet effet qu'il envoya Jésus-Christ sur la terre. Tous les Cathares admettent que Jésus-Christ, qu'ils appellent comme les chrétiens le Fils de Dieu, est inférieur, subordonné au Père. C'est pour cela sans doute que plusieurs écrivains du moyen âge les ont accusés d'arianisme, quoique cette qualification ne pût conve-

[1] ...*Unum salvatorem et benignum,... alterum creatorem rerum...* Ébrardus, 136; *Deus bonus qui salvat animas, et alius... qui facit ista visibilia. Actes de l'Inquisit. de Carcassonne,* 1305; Doat, XXXIV, fo 99.

[2] Moneta, 4.

[3] *Evangel. S. Joh.*, chez Benoist, I, 290.

nir que d'une manière très-vague à la doctrine cathare sur le Fils, et surtout à celle des dualistes absolus sur les rapports entre le Fils et le Père; ce système n'a un caractère arien qu'en tant qu'il enseigne en général la subordination des personnes divines; pour le reste il y a des différences très-essentielles entre ce qu'on peut appeler la christologie des Cathares et celle de l'arianisme.

Les dualistes absolus posent en principe que Jésus-Christ n'est pas Dieu, mais qu'il est une créature, moindre que le Père[1]. Ils se fondent sur un passage du livre des Proverbes (VIII, 22), où, au lieu de lire avec la Vulgate : « l'Éternel a *possédé* la Sagesse dès le commencement, » ils lisent, conformément à d'anciens manuscrits grecs, que l'Éternel l'a *créée*[2]; ils se fondent ensuite sur Jésus Sirach (I, 4), quand il dit que « la Sagesse a été créée avant toutes choses, » et sur les paroles que ce même auteur met dans la bouche de la Sagesse elle-même : « Il m'a créée dès le commencement, avant le monde » (XXIV, 14)[3]. Les explications données par Jésus-Christ sur ses rapports avec son Père, leur paraissent plus formelles encore; quoi de plus explicite que cette déclaration : « Le Père est plus grand que moi » (S. Jean XIV, 28), ou ces passages si nombreux, où Jésus-Christ distingue entre lui-même et celui qui l'a envoyé[4]? Si on leur oppose Jésus-Christ, disant en plusieurs occasions que lui et le Père ne sont qu'un, ils interprètent cette unité par l'unité de volonté et d'intention; Jésus, disent-ils, prie que ses disciples soient un, comme lui et son Père sont un (S. Jean XVII, 11); or, les hommes ne peuvent établir entre eux cette unité, que par la communauté d'une même foi et d'une même espérance, et par le lien spirituel de l'amour; quelque parfaite que de-

[1] Moneta, 4. — [2] *Ibid.*, 235; comp. ci-dessus p. 5, note 1. — [3] *Ibid.*, 234.

[4] P. ex. S. Marc IX, 37; S. Luc IX, 48; X, 16, S. Jean IV, 34; V, 30; VI, 44, etc. Moneta, 237.

vienne cette union, elle ne sera pourtant jamais une unité d'essence; de même aussi l'union du Père et du Fils n'est pas une unité d'essence ou de substance, elle est une simple union spirituelle[1]. Les apôtres, selon eux, n'ont pas eu d'autre idée sur le Christ; saint Paul dit que « Dieu a envoyé son fils » (Gal. IV, 4); il y a évidemment une différence entre celui qui envoie et celui qui est envoyé; donc le Père et le Fils ne sont pas une seule et même substance; or, le Père est Dieu, donc le Fils ne peut pas être Dieu[2]. Il y a des auteurs qui ont pensé que l'interprétation que les Cathares donnent de ces passages, ne prouve pas qu'ils n'ont considéré Jésus-Christ que comme une créature; ils professaient, dit-on, une doctrine d'émanation, et c'est dans ce sens gnostique qu'il faut entendre leur explication du rapport entre le Père et le Fils[3]. Mais outre qu'il n'y a nulle part dans leur système une trace d'une doctrine émanatiste, leurs déclarations sur la nature de Jésus-Christ sont trop formelles, pour qu'on puisse se méprendre sur la véritable portée de leur opinion; Jésus-Christ n'est évidemment à leurs yeux qu'une créature du Dieu bon. Le dogme de l'incarnation de Dieu lui-même leur paraît une erreur tout aussi contraire au bon sens et aux lois de la nature, qu'à leur propre système sur l'origine du corps de l'homme; ce corps est fait par le mauvais Dieu; comment le Dieu bon aurait-il pu descendre dans un corps pareil? Comment, disait le peuple, Dieu aurait-il pu s'humilier au point de se loger *in utero mulieris*, et d'y prendre lui-même un corps de chair[4]? Non, Dieu ne s'est pas incarné; nous verrons bientôt que Jésus-Christ lui-même, tout inférieur qu'il est au Père, ne s'est pas non

[1] Moneta, 237.

[2] *Ibid.*, 238 et suiv.

[3] Neander, *Kirchengeschichte*, V, 766.

[4] *Actes de l'Inquisit. de Toulouse*, 1273; Doat, XXV, f° 60; *de Carcassonne*, 1305; *ibid.*, XXXIV, f° 98; *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 249.

plus, au dire des Cathares absolus, réellement incarné. Suivant eux, Jésus-Christ est le plus élevé des anges, et c'est à ce titre seul que lui revient le nom de Fils de Dieu. Quant au Saint-Esprit, les dualistes absolus sont assez embarrassés; ils ont de la peine à lui trouver une place dans leur système; cependant comme ils tiennent à professer les doctrines chrétiennes des premiers temps de l'Église, ils ne peuvent s'empêcher de se servir aussi sinon du dogme, au moins de l'expression de Saint-Esprit. Pas plus que le Fils, le Saint-Esprit ne saurait être Dieu; il doit être d'une substance différente de celle du Père, comme aussi de celle du Fils[1], et cela leur paraît prouvé par les passages où Jésus-Christ, en annonçant à ses disciples l'envoi du Consolateur, distingue cet Esprit de Dieu et de lui-même[2]. Ils donnent de préférence à cet Esprit le nom d'Esprit principal, et se le représentent comme le chef de tous les esprits célestes, quoique inférieur à Jésus-Christ, qui est avec le Père dans des rapports infiniment plus intimes que tous les autres habitants du ciel; l'Esprit principal est d'une beauté ineffable, une des joies des anges consiste à le contempler[3], et c'est à lui que pensent les Cathares en disant dans leurs prières : Adorons le Père, le Fils et le Saint-Esprit. La dénomination spéciale de Saint-Esprit est réservée par eux à chacun de ces esprits, que Dieu a préposés à la garde des âmes du peuple céleste; ils sont appelés saints, parce qu'ils ont résisté à la séduction du Dieu mauvais, tandis que les âmes y ont succombé. Lorsqu'une âme achève sa pénitence et est initiée dans la secte, l'esprit-gardien qu'elle avait eu antérieurement dans la cité d'en-haut, se réunit de nouveau avec elle, et c'est alors que cet esprit, qui la console aussi longtemps

[1] *Substantialiter diversus*. Moneta, 4. Reinerius, 1768.

[2] P. ex. S. Jean, XIV, 16, 17; XVI, 13. Moneta, 269.

[3] Ils y appliquent assez maladroitement le passage de la première épître de saint Pierre, I, 12. Moneta, 4.

qu'elle est encore obligée de rester sur la terre, prend le nom d'Esprit consolateur ou de Paraclèt[1].

On voit par là comment ils interprétaient, pour les adapter à leur système, certaines doctrines de l'Église, ou plutôt comment ils se servaient des expressions et des termes de la théologie chrétienne pour en revêtir des idées, tout à fait étrangères au christianisme. Tous leurs efforts avaient pour but de faire passer pour chrétien leur système dualiste; ils croyaient avoir rétabli le vrai sens de la révélation de Jésus-Christ, quoique dans le fait ils eussent abandonné, dans ses doctrines les plus essentielles, le terrain positif de la religion chrétienne. La même chose a lieu quant à la réalité de la nature humaine de Jésus-Christ. Jésus-Christ a dû prendre la forme d'un homme, pour induire en erreur le mauvais Dieu, pour l'empêcher, en le trompant par l'apparence, d'opposer des obstacles à l'œuvre du salut. Il est clair, tout d'abord, que, conformément à leur doctrine sur la nature mauvaise du corps et de la matière en général, et sur l'emprisonnement violent des âmes célestes dans des corps faits par le Dieu mauvais, les Cathares n'ont pas pu admettre ce que l'Église appelait l'humanité réelle et véritable du Christ. Le Fils du Dieu bon n'a pas pu prendre volontairement un corps fait par ce même démon, des chaînes duquel il devait délivrer les âmes. Son corps a donc dû être différent de celui des hommes; les deux branches de la secte ne sont divisées, en ce point, que sur la nature même du corps particulier de Jésus-Christ. La doctrine enseignée à cet égard par les dualistes absolus, est entièrement conforme à leurs prémisses; si Jésus-Christ est un des esprits célestes, il est tout simple, suivant eux, d'admettre qu'il est venu sur la terre avec ce corps en quelque sorte éthéré dont il est revêtu dans le ciel, à l'égal de tous les habitants du domaine du Dieu bon[2]. Il a dit

[1] Moneta, 4. — [2] Alanus, 69.

lui-même qu'il n'est « point de ce monde, » qu'il est « d'en-haut » (S. Jean VIII, 23), et saint Paul affirme positivement que si le premier homme est de la terre, le second homme, Jésus-Christ, est du ciel (1re ép. aux Cor. XV, 47); ces passages, ils ne les entendent pas seulement de la nature spirituelle du Sauveur, mais aussi de son corps, de toute sa personnalité[1]. C'est avec ce corps céleste que l'esprit Jésus est descendu dans Marie, de laquelle il est sorti de nouveau aussi pur qu'il était entré en elle, et sans qu'elle lui eût communiqué un principe matériel quelconque; ce n'est que pour cette raison qu'il a pu dire plus tard à celle qui paraissait être sa mère : « Femme, qu'y a-t-il entre toi et moi? » (S. Jean II, 4)[2]. La transfiguration sur le Thabor a consisté en ce que Jésus-Christ a fait voir à ses disciples « la substance céleste » de son corps, sur laquelle jusque-là ils avaient été dans l'ignorance; car ordinairement ce corps avait pour les yeux des hommes, l'apparence extérieure d'un corps comme un autre[3]. Il n'avait aucun besoin terrestre, et si Jésus mangeait et buvait, il ne le faisait que pour se conformer en apparence aux habitudes humaines, afin de ne pas révéler sa véritable nature à son adversaire. Les miracles que Jésus-Christ a opérés, ont tous été spirituels; il ne guérissait pas les maux du corps, parce qu'il considérait le corps comme un obstacle à la délivrance de l'âme, et qu'il ne voulait apporter des remèdes qu'aux maux de cette dernière; les aveugles auxquels il rend la vue, sont les hommes aveuglés par le péché; le tombeau d'où il fait remonter Lazare, est le tombeau spirituel dont les ombres enveloppent l'âme qui pèche; le pain qu'il multiplie pour le distribuer à la foule, est la parole de vie; l'orage qu'il dompte, est celui des passions qu'excite le mauvais Dieu[4]. Lorsqu'à la fin de sa carrière, les Juifs crurent

[1] Moneta, 247. — [2] *Ibid.*, 5. — [3] Alanus, 69.
[4] Moneta, 5, 96, 221; *Disputatio*, 1750; Lucas Tudensis, 158.

le faire souffrir et le tuer, son corps céleste n'éprouva aucune douleur; l'esprit s'en sépara momentanément, le troisième jour il y rentra, et Jésus ressuscita; ses disciples, il est vrai, touchèrent son corps, mais ce n'est que par un effet extraordinaire de sa volonté que Dieu l'avait rendu palpable en apparence. Le même corps céleste remonta aussi au ciel; l'ascension avec un corps de chair et d'os, paraissait aux Cathares une chose matériellement impossible, une erreur grossière et absurde, tandis que par leur doctrine de l'humanité apparente du Christ, ils croyaient pouvoir échapper à tout ce qui leur semblait difficile et contradictoire[1].

Parmi les Cathares de France il y avait, au commencement du treizième siècle, des docteurs qui poussaient si loin ce dokétisme sur Jésus-Christ, que, non contents de nier la réalité matérielle de son corps, ils prétendaient que le Jésus qui a vécu et qui est mort et ressuscité dans la Palestine terrestre, a été une créature du Dieu mauvais, appelée à l'existence pour tromper les hommes, et pour empêcher ainsi l'œuvre du salut qui devait s'accomplir par le Christ véritable[2]. Ceux qui soutenaient cette opinion, ne voulaient reconnaître d'autre Christ qu'un Christ idéal, qui n'aurait été dans ce monde que d'une manière spirituelle, dans la personne de son principal disciple saint Paul. L'histoire réelle de la vie et de la passion de ce Christ s'est passée, non pas sur la terre d'ici-bas, mais dans le monde invisible, dans la Jérusalem céleste. Cette opinion, qui se retrouve en partie chez un docteur cathare célèbre de l'Italie, présente une dif-

[1] Ce dokétisme se trouve mentionné dans la profession de foi de Gerbert; Bouquet, X, 409; chez les Cathares d'Orléans, 1022; *Gesta synodûs Aurel.*, 605; chez ceux de Soissons, 1114; Guibertus Novigentinus, 519; par Eckbertus, 899; Joachim, *Expositio in apocalipsim*, f° 133a; Ermengaudus, 226; Alanus, 38; Moneta, 5, 247; Reinerius, 1768; Eugène IV au légat de Bosnie; Farlati, IV, 257.

[2] Petr. Vall. Cern., 556. Il dit expressément que cela n'est enseigné que *secundum quosdam*.

ficulté de plus que celle du système général de la secte; car on ne voit guère pour quelles raisons le Christ aurait dû souffrir et mourir dans un monde qui ne connaît pas le mal, et où par conséquent sa passion et sa mort auraient été aussi impossibles qu'inutiles.

La raison du dokétisme cathare relativement à l'humanité de Jésus-Christ, se fonde, comme il a été indiqué ci-dessus, sur le principe dualiste. Jésus-Christ, esprit céleste, destiné à descendre sur la terre pour apprendre aux âmes captives les moyens de s'affranchir des liens de la matière ou du mal, n'a pas pu lui-même entrer en contact avec cette matière; comme elle souille tout ce qui la touche, ce qui doit rester pur doit éviter toute communication directe et volontaire avec elle, afin de se préserver de son influence funeste. Comment par conséquent le Christ aurait-il pu remplir sa mission, s'il avait eu un corps comme les hommes? C'est là, à la vérité, une conséquence nécessaire du dualisme cathare; mais les partisans de cette doctrine n'ont pas songé que de cette manière Jésus-Christ a dû rester entièrement étranger à ceux mêmes pour le salut desquels il était envoyé sur la terre; ils l'ont réduit, comme le dit fort bien un de leurs adversaires, à un vain produit de l'imagination, à un fantôme[1]. Ce Christ imaginaire n'aurait pu servir ni de type de l'homme saint et parfait, ayant rétabli l'harmonie originelle, la domination de l'esprit sur la matière; ni de consolateur et de libérateur dans des souffrances qu'il n'aurait pas éprouvées lui-même. Quel sens auraient surtout la passion et la mort de ce Christ fantôme? On l'ignore entièrement; rien ne fait pressentir si les Cathares assignaient dans leur système une place importante à la mort de Jésus-Christ, s'ils lui attribuaient une certaine action dans l'œuvre de la délivrance des âmes. Cette mort n'a pu être qu'un

[1] *Dicunt Christum phantasma fuisse, non hominem. Disputatio*, 1705.

effet du mauvais Dieu qui, trompé par l'apparence, a dû prendre le corps céleste de Jésus-Christ pour un corps réel, et le faire tuer ensuite, afin de se débarrasser de celui dont il avait fini par connaître ou soupçonner la mission; il est vrai qu'en ce point aussi le démon se serait trompé; car les corps célestes sont aussi impérissables que les esprits, et les Cathares soutiennent que la mort du Christ n'a été qu'apparente. Il n'y a en outre nulle trace qu'ils aient donné à cette mort une signification symbolique, comme le faisaient les anciens Manichéens, qui voyaient dans la passion une image des souffrances de l'âme attachée à la matière, et dans la résurrection une image de sa délivrance. En général nous ne comprenons guère que dans le système dualiste absolu, le but de toute la mission du Fils de Dieu ait pu être un autre que celui d'*enseigner*. Les âmes célestes ne sont que momentanément captives sur la terre, elles seront toutes *nécessairement* sauvées un jour; il n'est donc pas besoin de grâce pour elles, dans le sens chrétien du mot. Toute l'œuvre de Jésus-Christ a dû se borner à leur rappeler leur nature et leur origine, à leur enseigner qu'elles ont été dans l'erreur relativement au Dieu auquel elles avaient cru jusque-là, à leur montrer les moyens de pénitence pour revenir plus promptement au Dieu bon, et enfin à former une association, une Église, de tous ceux qui acceptent sa révélation et qui se soumettent à ses lois.

CHAPITRE VI.

NATURE DE JEAN-BAPTISTE ET DE LA VIERGE.

Avant de passer outre, il faut dire comment, conformément à leur système, les Cathares absolus se représentent la nature du précurseur et celle de la mère de Jésus-Christ.

L'opinion la plus ancienne et la plus répandue sur Jean-Baptiste est qu'il a été un des démons du mauvais Dieu, en-

voyé pour entraver l'œuvre du Christ, en opposant à son baptême spirituel le baptême matériel par l'eau[1]. S'il avait été bon, il aurait suivi Jésus-Christ et n'aurait pas douté de lui en disant : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre? » (S. Matth. XI, 2), et Jésus-Christ n'aurait pas déclaré que « le moindre dans le royaume des cieux est plus grand que Jean » (ib. V, 11)[2].

Quant à la Vierge, elle était généralement considérée comme un ange, comme un des esprits célestes[3]. Pour pouvoir donner passage à un être pur, sans le souiller, il a fallu qu'elle fût elle-même étrangère à la matière, et d'une nature semblable à la nature de celui à qui elle devait en apparence donner le jour. Il en résulte qu'elle n'a pas pu être née de parents humains, car en ce cas son corps eût participé de la nature mauvaise inhérente à la matière; aussi disent-ils qu'on ne trouve dans aucun livre canonique de la Bible ni le nom de son père, ni celui de sa mère[4]. Elle a un corps céleste, comme Jésus-Christ lui-même, sans sexe, paraissant seulement être le corps d'une femme, et n'ayant en réalité aucun des besoins de la nature humaine[5]. Quelques-uns disaient que ce n'est que par son entrée en cet ange Marie, que Jésus, ange suprême, intelligence absolument pure et incorporelle, a eu son corps céleste [6]; cependant la croyance générale, qui se retrouve aussi chez beaucoup de dualistes

[1] Bonacursus, 208; Ermengaudus, 226; Moneta, 225, 227; Reinerius, 1775; Petr. Vall. Cern., 226. *Johannes Baptista fuit unus de majoribus diabolis qui unquam fuissent. Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1247; Doat, XXII, f° 101. Quelques-uns disaient qu'il était le mauvais prophète Élie. *Evangel. Johannis*, chez Benoist, I, 291.

[2] Ebrardus, 154; Moneta, 229 et suiv.; *Disputatio*, 1724.

[3] Alanus, 69; Moneta, 5, 225; Reinerius, 1768, 1774; *Disputatio*, 1722.

[4] Alanus, 70; Benoist, I, preuves, 270.

[5] Moneta, 5, 232; *Actes de l'Inquisit. de Florence*, 1244; chez Lami, II, 556.

[6] Alanus, 69.

mitigés, était que Jésus, ayant apporté lui-même son corps du ciel, n'a fait que passer par Marie, afin d'avoir l'air aux yeux des hommes et du démon d'être né d'une femme[1]; et ce qui au premier abord paraît assez bizarre, on s'imaginait qu'il était entré en elle par l'oreille et ressorti d'elle par le même chemin[2]. Cette doctrine étrange n'est pas de l'invention des Cathares; longtemps avant l'origine de la secte elle se trouve dans d'anciennes liturgies de l'Église et chez des Pères orthodoxes tant de l'Orient que de l'Occident. Chez ces auteurs elle n'a été peut-être qu'une figure pour exprimer que Jésus-Christ étant le Verbe, la Parole, il a dû entrer dans la Vierge par la voie spirituelle de l'ouïe; pour les Cathares, au contraire, elle a dû être plus qu'une simple métaphore, elle a été un élément même de leur christologie mythologique; l'ayant rencontrée dans l'Église, ils s'en sont emparés avec empressement, pour marquer comment l'esprit Jésus est passé par l'esprit Marie de la manière la plus spirituelle et la plus subtile, sans aucun contact matériel[3]. Les Cathares étaient donc conséquents à leurs principes, en disant que Marie n'a

[1] Moneta, 223, 232.

[2] Moneta, 232; *Evang. Johannis,* chez Benoist, I, 290 : *Cum cogitaret Pater meus mittere me in mundum, misit angelum suum ante me, nomine Maria, ut acciperet me. Ego autem descendens intravi per auditum, et exivi per auditum.*

[3] Parmi les Grecs, cette doctrine se trouve chez Grégoire Thaumaturge (mort en 270, *Sermo III in annunciat. B. Virginis :* ἔισοδον δἰ ἀκοῆς ὑπισχνεῖται; *in opp.*, 28; chez Proclus (patriarche de Constantinople, mort en 446), *Oratio III de incarnatione Domini :* ...Ὁ δὲ λόγος δἰ ἀκοῆς εἰσεπήδα; dans la *Biblioth. Patrum, ed.* Gallandi, IX, 625. Voy. d'autres passages grecs dans le *Thesaurus* de Suicerus, II, 305; voy. aussi Thilo, *Codex apocr. Novi Testam.*, I, 839. En Occident la doctrine se rencontre 1° dans un sermon attribué à saint Augustin, où il est dit : *Deus per Angelum loquebatur, et Virgo auribus imprægnabatur; in opp.*, V, appendice, p. 155, serm. 121; et 2° dans l'ancienne liturgie de Lyon : *Descendit de cœlis missus ab arce Patris, introivit per aurem Virginis in regionem nostram indutus stolà purpureà, et exivit per auream portam lux et decus universæ fabricæ mundi;* Agobardus, *De correctione antiphonarii; in*

pas été la *mère* de Jésus-Christ; qu'il n'a pas eu de parents humains; que Marie n'avait que l'apparence d'être une femme et d'être sa mère[1]. Il faut observer toutefois que quelques dualistes absolus de Bulgarie et d'Italie n'appliquaient pas à Marie le même dokétisme qu'à Jésus-Christ; ils croyaient qu'elle avait été en effet une femme; mais un petit nombre seulement la disait née d'un père et d'une mère, tandis que d'autres prétendaient qu'elle était née « *de solà muliere sine virili semine*,» et soutenaient ainsi une doctrine semblable à celle de la conception immaculée, défendue par beaucoup de docteurs de l'Église[2]. Ces Cathares qui faisaient de Marie une femme véritable, enseignaient également que Jésus n'avait fait que passer par elle avec son corps céleste; cependant comme il faut admettre ici qu'il fut d'une manière quelconque en contact avec un corps terrestre, cette opinion est moins en rapport avec l'esprit général du système; aussi les partisans n'en étaient-ils que peu nombreux. D'un autre côté il y avait en France des Cathares professant, au sujet de la mère du Christ, une doctrine tout à fait opposée, beaucoup plus allégorique et plus mythique encore que celle qui envisageait Marie comme un ange; Marie, disaient-ils, n'est ni un ange ni une femme, elle n'est qu'une métaphore; la Vierge est l'Église cathare, qui engendre comme fils de Dieu tous ceux qu'elle reçoit en son sein[3].

Une opinion enfin qui paraît avoir été assez répandue dans

opp., 394. Un savant historien ecclésiastique de l'Allemagne, Néander, de Berlin, croit que ce dernier passage (il ne paraît pas avoir connu celui du sermon attribué à saint Augustin), est un reste de gnosticisme et une preuve de l'introduction précoce d'éléments gnostiques en Occident. Mais rien n'oblige d'admettre cela, dès que l'on compare ces passages avec ceux des auteurs grecs allégués ci-dessus. C'est tout simplement une figure; la Vierge ayant conçu après avoir *entendu* les paroles de l'ange, on s'imaginait que le Verbe était entré en elle par l'ouïe.

[1] *Disputatio*, 1722; ils citaient S. Jean II, 4; S. Matth. XII, 48.

[2] Moneta, 223, 248.

[3] Un Albigeois brûlé à Toulouse, en 1310, avait enseigné *Mariam non*

la secte, c'est que saint Jean l'évangéliste a été un ange, descendu avec Jésus-Christ sur la terre pour rendre spécialement témoignage de lui, et n'ayant également eu qu'une existence humaine apparente. Les dualistes absolus élevaient cet apôtre à ce rang céleste, parce qu'il est appelé le disciple que le Seigneur aimait (p. ex. S. Jean XXI, 20), et parce que de bonne heure le bruit s'était répandu qu'il ne mourrait point (ib. XXI, 23)[1]. De même que beaucoup d'autres sectes qui prétendaient aspirer à un plus haut degré de spiritualité dans la religion, ils croyaient que l'Évangile de saint Jean, qui leur paraissait plus spéculatif et plus mystique que les autres livres de la Bible, contenait le témoignage le plus pur de Jésus-Christ et de Dieu; c'est pour cela aussi qu'ils croyaient devoir l'attribuer à un esprit céleste, et qu'ils s'en servaient de préférence dans leur culte.

CHAPITRE VII.

PÉNITENCE. RETOUR A DIEU.

On a vu plus haut que le but de la mission de Jésus-Christ a été de révéler aux hommes, et particulièrement à ceux qui vivaient sous la loi de Moïse, que le Dieu qu'ils adoraient jusque-là n'est pas le Dieu bon, quelle est la nature et la destination de leurs âmes, et que pour revenir au ciel, il faut admettre la révélation chrétienne, c'est-à-dire la foi des Cathares. C'est en cela que consiste la pénitence suprême, celle par laquelle l'âme s'affranchit des liens du mal et s'unit de

esse nec fuisse mulierem carnalem, mais qu'elle signifiait l'Église cathare. *Lib. sentent. inquisit. Tolos.*, 92. *Mariam... negant fuisse mulierem carnalem; sed sectam suam et ordinem suum dicunt esse Mariam Virginem, veram pœnitentiam, castam, et Virginem quæ generat filios Dei, quando recipiuntur ad eandem sectam et ordinem.* Eymericus, 274.

[1] Cette doctrine se trouve parmi les Cathares slaves, Moneta, 223, et parmi ceux de la France : *B. Virgo et B. Johannes Evangelista descenderunt de cœlo et non erant de istà carne, et Christus adduxerat eos in testimonium. Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1247; Doat, XXII, f° 101.

nouveau avec l'esprit céleste et consolateur, dont elle s'était séparée lors de sa chute. Cette pénitence n'est donc en définitive que l'adhésion aux doctrines des Cathares et l'entrée dans leur Église; par l'initiation à leurs mystères on s'assure de la communication du Saint-Esprit, et on expie le premier péché commis dans le ciel, ainsi que tous les péchés commis pendant le séjour sur la terre. L'entrée dans la secte est la condition du salut, du retour à Dieu[1].

Comme ils enseignaient que les âmes célestes, à cause de leur bonté originelle, ne peuvent pas périr, mais doivent nécessairement arriver au salut, et qu'on n'apprend à connaître le chemin de ce salut qu'en entrant dans leur secte, on pouvait leur reprocher qu'il y a une contradiction dans la doctrine d'un salut qu'on doit obtenir *nécessairement*, et que malgré cela on n'obtient qu'en embrassant leur foi; ils ne pouvaient échapper à cette contradiction qu'en enseignant que l'adoption de leur croyance est simplement le moyen le plus prompt pour revenir au Dieu bon; comme l'âme doit être affligée d'être enchaînée à la matière, il n'y a rien qu'elle doive désirer plus ardemment que de s'affranchir aussitôt que possible du joug du démon; tout en sachant qu'elle ne peut pas manquer de revenir un jour au ciel, elle ne doit pas ajourner indéfiniment le moment de sa pénitence, et saisir avec empressement le moment de s'unir de nouveau avec l'esprit destiné à la garder et à la consoler. On pouvait leur opposer en outre l'expérience des siècles, montrant qu'avant et après Jésus-Christ des milliers d'hommes sont morts sans faire partie de la secte, et sans avoir pu parvenir par conséquent au salut, auquel pourtant ils paraissaient avoir un droit. Quelques auteurs leur ont même reproché d'avoir enseigné que tous les hommes morts avant Jésus-Christ, n'ayant pas connu le moyen de faire pénitence, sont éter-

[1] Eckbertus, 899, 927; Moneta, 4; Eymericus, 274.

nellement damnés[1]; mais ces auteurs se sont évidemment laissés aller à une conclusion qui n'est pas fondée; car la difficulté dont il s'agit, les Cathares la résolvaient par le moyen d'une doctrine étrange, qui rappelait le paganisme, et qui ne pouvait suffire qu'aux imaginations encore à moitié païennes du moyen âge. Ils prétendaient que l'âme céleste qui n'a pas accompli sa pénitence dans le corps où elle se trouve, passe, après la mort de ce dernier, dans un autre corps, jusqu'à ce que finalement elle expie ses péchés par l'entrée dans l'Église des Cathares, laquelle lui assure de nouveau la participation à la gloire de Dieu[2]. Les âmes des hommes morts avant Jésus-Christ n'ont pas pu arriver alors au salut, parce qu'elles étaient en erreur sur la nature du Dieu qu'elles adoraient; mais elles seront sauvées néanmoins parce que, passant de corps en corps, il viendra un moment pour elles où elles reconnaîtront et embrasseront la vérité du Christ[3]. Quelques-uns voulaient fixer le nombre des corps par lesquels il faut passer; les uns admettaient une migration à travers sept corps[4]; d'autres parlaient de dix et même de seize[5]; selon plusieurs, l'âme qui finalement est devenue saint Paul, avait traversé d'abord jusqu'à trente-deux corps[6]; évidemment tous ces chiffres ne sont pas suffisants; car si toutes les âmes sont venues à la même époque avec le démon sur la terre, s'il n'en naît pas de nouvelles, et si avant Jésus-Christ aucune n'a pu trouver le salut, il s'ensuit que lorsque le Dieu bon envoya son Fils dans le monde, il y avait

[1] Ebrardus, 124; Alanus, 32.

[2] Bonacursus. *Addit. in Miscell.* Baluz., 581; Moneta, 112; *Disputatio*, 1720; *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1247; Doat, XXII, f° 99; *ibid.*, 1305; XXXIV, f° 101; *Actes de l'Inquisit. de Toulouse; ibid.*, XXV, f° 43.

[3] Ce sont les âmes dont il est parlé S. Matth. XXVII, 52; on citait même 1re ép. aux Cor. XV, 6. Moneta, 112.

[4] Petr. Vall. Cern., 556. — [5] Alanus, 24.

[6] *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1305; Doat, XXXIV, f° 96.

encore le même nombre d'âmes comme au premier jour; depuis ce premier jour elles avaient traversé une série de corps pour arriver jusqu'au Christ, et, au dire des Cathares, les âmes qui vivent aujourd'hui seraient encore toujours de ces âmes célestes déchues, cherchant à travers les siècles, et de génération en génération, un salut qui est inévitable, et que pourtant elles ne pourraient trouver que dans la secte.

Il paraît d'après cela qu'Eckbert de Schönau a été mal informé, en leur attribuant la doctrine qu'immédiatement après la mort les âmes passent soit à la béatitude, soit à la damnation éternelle, sans traverser un purgatoire[1]; il est possible qu'il n'ait inféré cela que de leur rejet du purgatoire; car cette opinion d'un jugement immédiat et définitif ne concorde pas avec les doctrines de l'origine céleste des âmes et du salut par nécessité, doctrines qui, comme on vient de le voir, ont donné lieu à une véritable métempsycose. Les Cathares, surtout ceux de la France, poussaient cette doctrine jusqu'à des conséquences extrêmes, en admettant que les âmes, chargées d'un poids plus considérable de péchés, et se refusant à la pénitence, passent même pour quelque temps dans des corps d'animaux; cependant ils limitaient ces corps à ceux des oiseaux et des quadrupèdes, et défendaient pour cette raison de tuer un animal de ce genre[2]. Voici comment cette

[1] Eckbertus, 899, 913.

[2] Cæsarius Heisterbac., 382; Eymericus, 274; poëme du moine Izarn:

Di me de cal escola as tu aiso avut
Que l'esperit de l'home, cant a lo cor perdut,
Se meta en buou o en aze o en moto cornut,
En porc o en galina, el premier c'a vezut,
E va de l'un a l'autre tro qu'era cors nascut
O d'ome o de femna a qui a loc sauput,
A qui fait penedensa et a loncx temps tengut
E tos temps o tenra tro sia endevengut
Lo dia del juzizi que deu cobrar salut
E tornar en gloria el loc que a perdut?

Chez Raynouard, V, 232.

doctrine doit être expliquée : les âmes qui, au lieu de tendre à s'affranchir de la matière, se sont laissées de plus en plus dominer et souiller par elle, s'éloignent par là de plus en plus de leur origine céleste et s'engagent dans les chaînes du mauvais Dieu. Celui-ci, ne songeant qu'à ravir les âmes au Dieu bon, les enferme alors dans des corps animaux, plus vils que le corps de l'homme, et dans lesquels elles n'ont pas les moyens de se relever aussi promptement de leur chute. De son côté le Dieu bon, désirant leur retour et leur salut, consent à ce qu'elles passent dans ces corps pour y expier leur soumission à la matière; ayant péché par la matière, elles sont aussi punies par elle. Pour que cette expiation puisse s'accomplir, il faut évidemment admettre que, même dans les corps animaux, les âmes conservent la conscience de leur être, et qu'elles éprouvent de la douleur de se voir ainsi dégradées; c'est précisément cette douleur qui doit devenir pour elles une cause de repentir et un moyen de se relever. La coutume qu'avaient les Cathares de ne pas tuer des animaux autres que des reptiles, prouve qu'ils ne doutaient point que les âmes qui s'y trouvent peut-être enfermées, n'aient gardé le souvenir de leur état antérieur et la conscience de leur nature; en tuant un animal, on risquerait d'interrompre violemment le cours de la pénitence, que l'âme emprisonnée y avait commencée.

CHAPITRE VIII.

SORT DÉFINITIF DES AMES.

Il résulte de ce qui est dit ci-dessus que, suivant les Cathares, la mort n'a pas la même signification pour tous les hommes. Pour ceux qui achèvent leur expiation, c'est-à-dire qui se font initier dans la secte, elle est le terme de la pénitence, le moment où l'âme, dégagée des liens de la matière, rentre dans le monde céleste du Dieu bon; pour tous les

autres hommes, elle n'est qu'un changement matériel, l'âme quitte un corps pour passer dans un autre, afin de continuer sur la terre l'œuvre de sa réhabilitation. Comme tout cela se fait d'après une loi éternelle et nécessaire, il n'y a pas lieu à un autre jugement immédiat après la mort; il n'y a pas non plus de purgatoire[1]; surtout il n'y a pas de résurrection de la chair au jour du jugement dernier[2]. Cette doctrine de la résurrection de la chair a dû se trouver tout naturellement exclue d'un système qui envisage le corps comme une création du mauvais Dieu. Cette considération pouvait suffire aux Cathares pour rejeter ce dogme et pour le décrier comme une chimère[3]. Cependant ils lui opposaient aussi quelques passages de l'Écriture sainte, et quelques arguments rationnels. Les paroles bibliques dont ils se servaient pour attaquer la résurrection de la chair, étaient principalement celles de Jésus-Christ. disant que le ciel et la terre passeront (S. Matth. XXIV, 35), d'où ils concluaient que tout ce qui est de la terre, tout ce qui est matériel, passera aussi; et celles de saint Paul écrivant aux Corinthiens, que le corps animal « est semé en corruption, » et qu'il ressuscitera un corps spirituel, parce que « la chair et le sang ne peuvent point hériter le royaume de Dieu, et que la corruption n'hérite point l'incorruptibilité » (2e ép. aux Cor. XV, 42 et suiv.)[4]. Quant aux objections philosophiques, il y en a une surtout qui ne manque pas de force : en supposant même que le corps n'est pas de création mauvaise, il ne serait toujours que l'organe, l'instrument de l'âme, il n'aurait pas de volonté à lui, il ne ferait par lui-même ni le bien, ni le mal, il n'exécuterait que les ordres

[1] S. Bernardi *sermo* 66; *in opp.*, I, 1501; Eckbertus, 899; Monc a, 371; Reinerius, 1752; *Disputatio*, 1735.

[2] Ebrardus, 148; Ermengaudus, 238; Alanus, 48; Moneta, 348; Reinerius, 1761; *Disputatio*, 1736.

[3] *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1305; Doat, XXXIV, f° 101.

[4] Moneta, 346 et suiv.

de l'âme, à laquelle seule reviendrait la responsabilité; or personne ne songe à rendre responsable du travail d'un ouvrier l'instrument dont il s'est servi; c'est l'ouvrier qui subit le blâme ou qui reçoit la récompense; il en serait de même pour l'âme; elle seule aurait à se présenter au jugement de Dieu, et par conséquent à ressusciter, et non pas le corps. Du reste, ajoutaient-ils, en se servant d'un argument plus populaire encore, le corps est réduit en poussière dans le tombeau ou en cendres sur les bûchers, ses membres sont dispersés sur les champs de bataille; comment donc la chair pourrait-elle ressusciter? Sous tous les points de vue, cette résurrection est impossible et inutile; il n'y a pas d'autre résurrection que celle de l'âme quand, se relevant de l'état de péché, elle est délivrée de la servitude du mauvais Dieu[1].

On a vu que les âmes célestes, séduites par le démon, se séparèrent, lors de leur chute, des corps dont elles avaient été revêtues, et que ces corps restèrent dans le ciel, jusqu'à ce que les âmes eussent expié sur la terre leur péché primitif et ses suites[2]. C'est également dans le ciel que restèrent les esprits qui avaient été les gardiens de ces âmes. Quelques Cathares croyaient que lors de la descente de Jésus-Christ sur la terre, il amena avec lui ces esprits, et qu'ils attendaient, suspendus dans les régions éthérées, la conversion des âmes

[1] Alanus, 48, 49; Moneta, 346 et suiv. *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1305; Doat, XXXIV, f°s 97, 101; *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 92. Un auteur récent (Hahn, I, 106) accuse les Cathares d'avoir nié et combattu l'immortalité de l'âme. Il est vrai qu'Alanus, 53 et suiv., et Moneta, 416 et suiv., parlent d'hérétiques qui ont enseigné *quòd anima perit cum corpore*. Non-seulement cette doctrine est tout à fait contraire au système cathare, mais Alanus dit qu'elle n'est enseignée que par *quidam hæretici*, et Moneta est plus formel encore: *In hoc autem non arguo Catharos.*

[2] Quelques-uns croyaient qu'ils restèrent dans l'air, depuis la chute. Petr. Vall. Cern., 556.

ou leur réception dans la secte, afin de s'unir de nouveau avec elles, et de les reconduire, après la mort des corps, dans la Jérusalem céleste[1]. C'est là que les âmes sont de nouveau revêtues des corps resplendissants qu'elles avaient dû quitter, et que chacune est rétablie avec son rang primitif dans sa gloire et dans sa pureté originelles[2]. Cette reprise des corps célestes était ce que les Cathares absolus appelaient, en leur sens, la résurrection des corps[3].

Au dire d'un auteur, ils croyaient en outre que les âmes des femmes ne retourneront pas au ciel comme femmes, contrairement à l'Église qui, par l'organe de saint Thomas d'Aquin, soutenait la perpétuité de la différence des sexes[4]; ils se fondaient sur le passage S. Matth. XXII, 30, et sur les paroles de Jésus-Christ : « Venez, les bénis de mon Père » (S. Matth. XXV, 34); au sujet de ces mots, ils disaient naïvement : Jésus ne parle que de bénis au masculin, donc il ne reconnaît plus dans le ciel un autre sexe. Une raison plus logique était tirée de la nature des âmes célestes qui étaient sans sexe, le sexe n'étant que dans les corps faits par le mauvais Dieu, et ayant un but contraire aux intentions du Dieu bon[5].

Quant aux âmes qui ne feront jamais pénitence, elles retourneront un jour, ou plutôt elles resteront sous le pouvoir du démon; ce sont celles qu'il a créées lui-même. Par le

[1] *Quando Filius Dei descendit de cœlo, cum voluntate Patris descenderunt cum eo* 144,000 *angelorum, qui sunt spiritus paccati et boni, et illi remanserunt in mundo ad recipiendum animas quæ fecerunt et servaverunt mandata Dei, et reducunt eas ad gloriam Patris unde exiverant. Actes de l'Inquisit. de Carcassonne,* 1305; Doat, XXXIV, f° 101.

[2] *Quisque restituetur in gradum pristinum.* Reinerius, 1763. *Redibunt ad cathedras et tunicas quas dimiserunt in paradiso. Actes de l'inquisit. de Carcassonne,* 1305; Doat, XXXIV, f°s 97, 101.

[3] Moneta, 4, 353.

[4] *Summa,* pars III, *in Supplem.*, quæst. 81, art. 3, p. 205.

[5] Ebrardus, 164. Le même auteur, *l. c.*, prétend qu'ils enseignaient d'a-

fait de leur refus de faire pénitence, c'est-à-dire d'entrer dans l'Église cathare, elles prouvent qu'elles n'ont pas été du Dieu bon, et par conséquent qu'elles n'ont pas été du nombre des âmes qui devaient être sauvées; elles sont condamnées dès leur origine, elles ne subissent que la nécessité de leur nature[1].

On comprend aisément, d'après tout cela, les motifs pour lesquels ils ont dû se prononcer contre l'usage de l'Église de prier pour les morts. Les âmes qui accomplissent la pénitence ne peuvent manquer leur salut; celles qui ajournent leur pénitence passent dans un autre corps; celles enfin qui ne se repentent jamais, prouvent par cela même que le salut ne leur était jamais destiné. Nulle prière ne saurait changer cet ordre de choses. Le salut est attaché à une condition qui, lorsqu'elle est remplie, a pour conséquence *nécessaire* le retour au ciel; il ne dépend pas de Dieu de changer quelque chose à ces lois qu'il a établies lui-même; par conséquent il n'y a pas non plus lieu à lui adresser des supplications. Les âmes qui sont damnées, le sont par une nécessité semblable; ce sont les âmes créées par le démon, et exclues ainsi par leur origine et par leur nature du domaine céleste; toutes les prières, toutes les messes en leur faveur demeureraient sans effet; toutes les bonnes œuvres quelconques

près Éphés. IV, 13, *quòd in specie viri perfecti et in ætate XXX annorum ad judicium veniamus.* Cette opinion ne s'accorde guère avec la doctrine de la préexistence des âmes et la négation de la résurrection des corps. Il est possible qu'elle n'ait été qu'une croyance locale, partagée par quelques membres de la secte, peu au fait de l'enchaînement et de la tendance de tout le système. Elle était d'ailleurs assez commune chez les docteurs et les prédicateurs catholiques du moyen âge, qui la fondaient sur le même passage Eph. IV, 13, interprété tout littéralement. Elle était soutenue par saint Thomas d'Aquin lui-même; *Summa*, t. III, *Supplem.*, quæst. 81, art. 1 et 2, p. 204; voy. aussi Olivier Maillard, *Sermones quadragesimales in oppido Brugensi declamati*, a. 1501, dans son *Novum diversorum sermonum opus*, Paris, s. a., in-8°; f° 115a.

[1] *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne,* 1247; Doat, XXII, f° 101.

des vivants, de même que les mérites et l'intercession des saints seraient impuissants à modifier en quoi que ce soit l'état des morts. Telles sont les raisons fondées dans le système même des dualistes absolus; ils y ajoutaient des considérations dirigées directement contre la doctrine de l'Église qu'on peut intervenir en faveur des morts; ils soutenaient que selon le Nouveau Testament chacun doit être jugé sur ses propres œuvres; si donc Dieu faisait miséricorde aux coupables pour les mérites d'autrui, il ne les jugerait pas selon la justice, ils ne porteraient point leur propre fardeau et ne recevraient point selon leurs œuvres[1].

B. SYSTÈME MODIFIÉ PAR JEAN DE LUGIO.

Nous venons d'exposer, autant que les sources nous l'ont permis, le système métaphysique et théologique de cette partie de la secte des Cathares qui professait le dithéisme absolu, la croyance à deux principes indépendants l'un de l'autre et également éternels. Comme nous l'avons déjà remarqué, ce système a été le plus ancien de la secte; il est en même temps celui qui a été le plus généralement répandu et qui a régné le plus longtemps. Avant d'aborder la doctrine de ceux qui, en admettant un seul Dieu suprême, ont voulu mitiger ou tempérer ce que le dualisme a de choquant pour la raison et pour la conscience, il faut jeter un coup d'œil sur les modifications qu'un des principaux docteurs des dualistes absolus a apportées à plusieurs des points fondamentaux de leur système. Ce docteur est Jean de Lugio, esprit subtil et spéculatif, qui, au commencement du treizième

[1] Ils citaient Rom. II, 6; 1 Cor. III, 8; 2 Cor. V, 10; Gal. VI, 5; Apocal. XIV, 13. Eckbertus, 915; Alanus, 163; Moneta, 374 et suiv.; *Disputatio*, 1733.

siècle, fit une espèce de scission parmi les Cathares d'Italie, dont beaucoup embrassèrent sa doctrine; on peut même trouver des traces de celle-ci parmi les Cathares de France.

Jean de Lugio admet les deux principes éternels[1]; mais il paraît avoir été frappé de plusieurs des difficultés qu'on ne peut s'empêcher de reconnaître dans ce système, et qu'il a essayé de résoudre par de nouveaux efforts de logique ou plutôt d'imagination. Ce qui, sans doute, l'a conduit à son opinion particulière, c'est la question : Comment des âmes créées bonnes ont-elles pu se laisser séduire au mal? Pour échapper aux contradictions inhérentes à la doctrine telle qu'elle était reçue jusqu'à lui, il imagine que de toute éternité il y a eu opposition et lutte entre le bien et le mal, que ces deux principes sont même en conflit dans le monde supérieur, et que, par conséquent, le Dieu bon lui-même est limité dans sa puissance et dans sa science par son adversaire. Il part, pour prouver ces propositions, de la notion de *créer,* qu'il définit ainsi : Créer, ce n'est pas tirer les choses du néant, mais donner des formes ou de la vie à une matière déjà existante; les créateurs, le bon comme le mauvais, ne sont pas antérieurs à leurs créatures, dans le temps, mais uniquement comme en étant les causes, de même que le soleil ne précède pas dans le temps les rayons qui émanent de lui; le soleil est sans doute la cause de ses rayons, mais ils existent simultanément avec lui, on ne peut pas se le figurer sans eux. Il en est ainsi des créateurs et des créatures; un des attributs divins c'est l'activité; cette activité se manifeste par la production, la création; il ne peut pas y avoir eu un moment où Dieu fut sans cet attribut ou sans le manifester; il est donc impossible d'admettre que Dieu ait une fois existé sans le monde. Ce raisonnement, qui se trouve

[1] Reinerius, 1769 et suiv.

déjà chez Scot Erigène, qu'il conduisit à des résultats panthéistes[1], et auquel plus tard saint Thomas d'Aquin ne sut échapper qu'en opposant la foi à la science[2], est appliqué par Jean de Lugio non-seulement au Dieu bon, mais aussi au Dieu mauvais; chez tous les deux l'être et l'action sont inséparables; tous les deux, ils sont causes éternelles; leurs créatures sont leurs effets également éternels; les deux mondes, le bon et le mauvais, sont donc aussi éternels que les deux Dieux.

Le Dieu mauvais a à son service une légion de démons inférieurs; ce sont les personnifications des vices, et ils ont été les idoles des païens. Son monde est la terre visible, avec le ciel et les astres. Le monde du Dieu bon a également sa terre, son ciel, ses hommes, et on ajoute que Jean de Lugio a même enseigné qu'il a ses animaux et sa végétation, semblables à ceux de la terre d'ici-bas, mais incorruptibles dans leur nature. Le Dieu bon peut et veut tout bien, autant qu'il est en lui et en ses créatures qui lui obéissent; mais sa volonté et sa puissance se trouvent empêchées par son antagoniste; il y a une lutte éternelle entre les deux principes, lutte dans laquelle le Dieu bon a dû céder au mauvais. Il aurait voulu que ses créatures fussent parfaites et pures, mais le démon sut leur implanter une «certaine malice,» qui devint pour elles le germe de la possibilité du péché. Il eût été important de savoir comment Jean de Lugio se représente cette influence primitive du mauvais Dieu sur les créatures du bon; l'auteur qui nous sert de guide se tait sur ce point, et nous hésitons à suppléer à cette lacune. Quoi

[1] *Non ergo aliud est Deo esse, et aliud facere, sed ei esse idipsum est et facere. De divisione naturæ*, lib. I, cap. 74; p. 78. Comp. M. Saint-René Taillandier, *Scot Erigène et la philosophie scolastique*. Strasbourg, 1843, in-8o; p. 121 et suiv.

[2] Il se borne à dire : *Mundum incæpisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Summa*, pars I, quæst. 46, art. 2, p. 155.

qu'il en soit, Jean de Lugio conclut de cette invasion du mal dans le domaine du Dieu bon, que les âmes célestes sont sans liberté; il nie cette liberté jusque dans Dieu lui-même, car, dit-il, ce Dieu n'a pas pu accomplir ses propres volontés, à cause de la résistance de son ennemi. Par un effet de la malice communiquée par ce dernier aux âmes célestes, deux d'entre elles se laissèrent séduire un jour au péché; c'est Adam et Ève; leur faute est le péché originel, et bientôt tout le peuple du ciel se mit à suivre leur exemple funeste. Tout ce qui est raconté dans l'Ancien Testament des péchés et des malheurs du peuple juif, Jean de Lugio l'entend du peuple du ciel; il s'éloigne sous ce rapport du système général de la secte, dans un de ses points les plus importants : il ne considère pas l'Ancien Testament comme l'œuvre et le témoignage du mauvais Dieu; il l'admet, mais il ne l'admet qu'allégoriquement, comme récit de ce qui s'est passé dans le monde céleste. Adam et Ève furent chassés, pour leur châtiment, du paradis, c'est-à-dire du domaine du Dieu bon, et relégués dans le monde mauvais, c'est-à-dire sur la terre, qui est aussi pour Jean de Lugio l'enfer, le lieu de la pénitence. Les autres âmes célestes, après avoir péché, quittèrent successivement les corps dont elles étaient revêtues, elles moururent et descendirent dans l'enfer terrestre; là elles passent de corps en corps, jusqu'à la fin de leur expiation. Cette expiation s'accomplit par la foi en Jésus-Christ, dans lequel la possibilité originelle de pécher était vaincue par le bien, de telle sorte qu'elle ne s'est pas traduite en actes, et qui, après avoir vécu et souffert dans le monde supérieur, est descendu aux enfers pour prêcher le salut aux damnés, c'est-à-dire aux hommes vivant sur la terre. Cette doctrine de la vie, de la passion et de la mort de Jésus-Christ dans le ciel, que nous avons déjà remarquée chez quelques Cathares albigeois, nous avouons que nous ne la comprenons guère. Pour qui a-t-il dû mou-

rir? et qui est-ce qui l'a mis à mort? Évidemment il n'a pas dû mourir pour racheter les âmes reléguées sur la terre; Jean de Lugio applique à sa mission auprès de celles-ci, le dogme ecclésiastique de la descente aux enfers; d'un autre côté, il n'y avait dans le ciel lui-même personne pour qui le Christ eût dû mourir, et personne qui eût pu le mettre à mort; car *toutes* les âmes célestes ayant péché, toutes avaient dû quitter le séjour céleste, où n'étaient restés par conséquent que Dieu et son Fils. Il paraît que Jean de Lugio n'admettait pas l'existence des esprits purs, des anges, qui jouent un rôle si considérable dans le système général des dualistes absolus; selon lui, le germe mauvais fut implanté au Fils de Dieu lui-même, et ce Fils ne devint le Sauveur que parce qu'il fut le seul chez lequel cette malice originelle demeurât sans effet. En présence de ces considérations, on peut donc se demander avec raison à quoi a dû servir la passion du Christ; ce que nous savons des opinions de Jean de Lugio, ne nous fournit aucune donnée pour répondre à cette question. Du reste, on ne peut nier que, malgré cette lacune, la doctrine de ce philosophe cathare ne soit en principe plus conséquente que celles des autres dualistes absolus; car il est manifeste que, dès qu'on admet l'éternité, l'opposition naturelle et essentielle des deux Dieux, il faut aussi admettre que l'un limite l'autre et que, par conséquent, il y a lutte perpétuelle; le Dieu mauvais, viciant la création du Dieu bon et empêchant celui-ci d'exécuter ses volontés, doit alors être plus fort que lui, et le Dieu bon n'est plus la perfection suprême, infinie, absolue.

DEUXIEME SECTION. — DUALISME MITIGÉ.

C'est pour éviter cette inconséquence du dithéisme qui, tout en admettant deux Dieux également puissants et éternels, veut néanmoins maintenir la perfection illimitée du Dieu bon, et pour échapper en général aux difficultés d'une opposition fondamentale entre deux principes, que de bonne heure beaucoup de Cathares essayèrent de mitiger et d'adoucir le dualisme, en plaçant un seul Dieu au faîte de tout le système. Ce furent d'un côté les Bogomiles de la Thrace, et de l'autre les Cathares de Concorezo en Bulgarie et en Italie. Les uns comme les autres crurent sauver l'idée monothéiste, quoique dans le fait ils ne pussent renoncer au caractère dualiste, inhérent à toute doctrine qui enseigne qu'un mauvais principe gouverne les choses visibles, et que la matière est la cause et le siége du mal.

A. LE SYSTÈME BOGOMILE [1].

Dans la partie historique de ce travail, nous avons essayé de montrer que dès le milieu du onzième siècle il s'est manifesté dans les contrées où le dualisme cathare avait pris naissance, une tendance à le mitiger par la soumission du

[1] La meilleure source pour connaître la doctrine des Bogomiles, sont les écrits d'Euthymius Zygadenus, qui vécut au commencement du douzième siécle; il inséra dans sa *Panoplia dogmatica*, au titre XXIII, un récit sur l'histoire et les dogmes de cette secte. Le texte grec de cet ouvrage parut en 1710, in-fol., à Tergovist en Valachie; une version latine parut à Venise, en 1555, in-fol., et se trouve dans le t. XIX de la *Biblioth. Patrum maxima*, de Lyon. La partie relative aux Bogomiles fut publiée, en grec et en latin, par le professeur Gieseler, Gœtting., 1842, in-4°. Le second ouvrage d'Euthymius, à consulter ici, est sa *Victoria de Massalianorum sectà*, publié par Tollius, dans ses *Insignia itinerarii italici*.

mauvais principe à Dieu. Plusieurs des hérétiques qui suivaient cette doctrine admettaient un Dieu suprême, ayant deux fils dont l'aîné gouverne le monde matériel, tandis que le cadet gouverne le royaume céleste, le Père ne s'étant réservé que le règne des choses surnaturelles, des intelligences pures[1]. Le Père et les deux fils étaient également vénérés; on croyait que lors de la fin de toutes choses, les deux fils se réuniraient de nouveau dans le Père, et que l'unité absolue serait ainsi rétablie. Il paraît que cette doctrine, sur laquelle on n'a pas d'autres détails, n'a pas été d'abord un dualisme véritable; le fils qui a le gouvernement du monde n'était peut-être qu'une espèce de délégué du Dieu suprême, et ne doit pas être considéré comme étant de nature ou de volonté mauvaise. D'autres allaient plus loin, et n'adoraient de préférenee, outre le Père, que le fils cadet, celui qui gouverne le ciel et l'âme; le fils aîné, maître de la terre et des corps, était pour eux l'auteur du mal; cependant ils ne le méprisaient pas, afin de ne pas s'attirer sa vengeance[2]. Il y avait enfin une troisième opinion, qui consistait à ne rendre un culte qu'au fils qui crée les choses visibles: son frère cadet, disaient ces hérétiques, lui en veut de ce qu'il dispose et gouverne si bien le monde terrestre, et c'est pour lui témoigner sa rancune qu'il provoque les catastrophes, les tremblements de terre, les famines; il faut donc le maudire, et ne vénérer que le Dieu du monde et ses démons, qui seuls peuvent faire du bien aux hommes[3]. Ce parti, le plus grossier de tous, et qui rappelle le plus les souvenirs du paganisme, a néanmoins subsisté pendant plusieurs siècles parmi les Slaves; toutefois on manque de données plus complètes sur sa doctrine.

L'opinion qui paraît avoir trouvé le plus de partisans, est celle qui adorait le Père et le fils qui préside au ciel; c'est

[1] Les ὑπερχόσμια. Psellus, 4.

[2] Psellus, 4. — [3] *Ibidem.*

l'opinion qui sert de base au système des Bogomiles, dualisme relatif, mitigé par le dogme d'un Père suprême et absolu, mais plein de mythes auxquels se mêlèrent, dans les pays orientaux de l'Europe, quelques éléments gnostiques, pour la plupart étrangers au catharisme occidental.

Voici ce qu'en somme on peut trouver dans le petit nombre de sources, sur la théologie de ce système.

Les Bogomiles se représentaient le Père, le Dieu suprême, comme une essence spirituelle, sans corps (ἀσώματος); comme il a servi de prototype à l'homme, ils disaient figurément qu'il a la forme humaine (ἀνθρωπόμορφος)[1]. Ce Dieu a deux fils, Satanaël, l'aîné, Jésus, le cadet, formant avec lui une trinité, au-dessus de laquelle ils admettaient, dit-on, une trinité supérieure, tout à fait spirituelle, ayant son siége dans le plus élevé des sept cieux, et composée sans doute de Dieu, du Verbe et du Saint-Esprit; ces deux derniers, subordonnés au Père, partent comme des rayons de ses yeux[2]. Satanaël était le gouverneur, l'économe chargé de l'administration du royaume céleste; Dieu l'avait doté de la puissance créatrice; les Bogomiles lui appliquaient, comme tous les autres Cathares, la parabole de l'économe injuste, racontée chez S. Luc XVI, 1 et suiv. Transporté d'orgueil, Satanaël séduisit plusieurs anges pour s'insurger contre son père; celui-ci les chassa du ciel. Le fils déchu créa alors, à l'aide des compagnons de sa chute, un autre monde, ayant son firmament, son soleil, ses astres, comme le monde céleste; il fit Adam d'un limon formé de terre et d'eau; lorsqu'il l'eut dressé sur ses pieds, une humeur sortit du pied droit et prit la forme d'un serpent; par le même pied ressortit l'esprit dont Satanaël aurait voulu animer l'homme; cet esprit passa dans le corps du serpent, lequel devint ainsi un

[1] Euthymius, *Narratio de Bogomilis*, 8.
[2] Euthymius, *l. c.*, 8; *Victoria de Massal.*, 116.

ministre du démon. Voyant son impuissance, celui-ci s'adressa au Père suprême et lui demanda une âme; le Père la lui accorda. Ève fut formée et animée de la même manière. Pour prévenir la communication de l'âme d'Ève avec celle d'Adam, de peur qu'elles ne s'entretinssent de leurs regrets d'être emprisonnées dans la matière, Satanaël séduisit la femme, et donna le jour avec elle à Caïn et à une fille, à laquelle les Bogomiles donnaient, suivant Euthymius, le nom de Caloména[1]; ce n'est qu'après ce péché primitif avec le démon lui-même, qu'Ève eut d'Adam leur fils Abel, moins mauvais que Caïn. Satanaël, qui lorsqu'il séduisit les âmes des deux premiers hommes, avait encore sa beauté céleste, fut alors dépouillé de sa gloire divine et de sa faculté créatrice, et rendu laid et ténébreux; Dieu toutefois lui abandonna le gouvernement de sa création, espérant de son côté que les âmes résisteraient à l'influence funeste du mal[2]. Mais cet espoir fut déçu; l'immense majorité des hommes se perdit, et Dieu fut obligé de prendre des mesures extraordinaires pour les sauver. Dans cette intention il fit sortir de son cœur son Verbe ou son Fils Jésus, que les hommes appelèrent le Christ, et qui porte aussi le nom d'archange Michaël[3]. L'opinion que Jésus entra dans Marie par l'oreille, se trouve aussi chez les Bogomiles[4], qui n'ont pas eu besoin de la prendre uniquement dans des livres apocryphes; nous avons remarqué plus haut qu'elle avait pour elle l'autorité d'anciennes liturgies et de quelques Pères orthodoxes. Les Bogomiles enseignent en outre sur la nature du corps de Jésus-Christ le dokétisme commun à tous les Cathares; Jésus n'a été homme qu'en apparence, il a eu un corps divin, étranger aux besoins et inaccessible aux souffrances de l'humanité. Jésus mourut, on ignore pourquoi; il descendit aux

[1] Euthymius, *Narratio de Bogom.*, 13 : καλωμενά; Gieseler cite une variante καλήμερα.

[2] *Ibid.*, 10 et suiv. — [3] Euthymius, 16. — [4] *Ibid.*, 17.

enfers, différents dans ce système du monde terrestre; il y enchaîna à jamais le rebelle Satanaël, et retrancha de son nom la syllabe finale qui avait rappelé encore son origine céleste[1]. Malgré cela, Satan et ses démons ont encore le pouvoir de nuire; les Bogomiles les honoraient, non pas, sans doute, à cause de leur nature, mais afin de se préserver de leurs rancunes et de leurs vengeances[2]. Après sa victoire sur le mal, Jésus retourna auprès du Père; à la fin des temps, le Verbe et l'Esprit s'absorberont de nouveau dans le Père, et la Trinité ne formera plus qu'un Dieu, sans corps, quoique conservant toujours la forme humaine[3]. Les Bogomiles rejetaient, par les motifs inhérents au dualisme cathare, l'Ancien Testament comme témoignage de Satan, à l'exception des Prophètes et des Psaumes[4]; quant au Nouveau Testament, ils en interprétaient allégoriquement tous les passages qui n'étaient pas en harmonie avec leurs principes fondamentaux[5]. Il a été dit dans l'introduction qu'ils se fondaient aussi sur des livres apocryphes, dont le plus répandu parmi eux était la Vision d'Isaïe.

Malgré les modifications introduites par ce système dans le dualisme absolu primitif, il a néanmoins conservé plusieurs points particuliers à ce dernier, et qu'on ne retrouve pas dans le dualisme mitigé de l'Occident. De même que le dualisme absolu, il ne rejette de l'Ancien Testament que les livres de la loi et les livres historiques, tandis que les Cathares de Concorezo le condamnent dans son ensemble; il prétend que le Verbe est entré dans la Vierge par l'oreille, opinion professée aussi par beaucoup de dualistes absolus, mais inconnue aux partisans bulgares et italiens d'un seul

[1] *Ibid.*, 16 et suiv.
[2] *Ibid.*, 19 et suiv.
[3] *Ibid.*, 8.
[4] *Ibid.*, 6; Germanus, *Oratio de imaginum restitutione*, 443.
[5] Euthymius, *l. c.*, 7, 36 et suiv.

Dieu suprême. D'un autre côté, la doctrine bogomile a mêlé au catharisme pur des éléments qu'elle n'a pu prendre que dans des réminiscences païennes et gnostiques, et dont plusieurs passèrent plus tard dans le dualisme mitigé de l'Occident, tandis qu'ils restèrent en général étrangers au dualisme absolu. Ce sont les anthropomorphismes sur Dieu et ses fils, les mythes sur Satanaël, sur la création de l'homme et du serpent, qui rappellent des conceptions gnostiques de l'école syriaque; enfin, la doctrine sur l'honneur qu'il faut rendre aux démons. Ce dernier point est un reste de ce paganisme slave qui, selon nous, a contribué à la propagation du dualisme cathare; ce reste, incompatible au fond avec un système qui pose en principe l'antagonisme entre le règne du bien et celui du mal, a été rejeté dès les premiers temps par les Cathares proprement dits; il n'a été conservé que par les Bogomiles, et dans son acception la plus grossière par les Lucifériens. Quant aux éléments gnostiques, dont il ne se trouve guère de traces à l'origine du catharisme, les Bogomiles ne les ont mêlés à leur système que dans la Thrace, où des souvenirs de ce genre avaient été conservés par l'ancienne secte des Euchètes, avec laquelle les Bogomiles ont souvent été confondus. Le bogomilisme ne s'est guère répandu que dans les pays orientaux; ce n'est que vers le milieu du douzième siècle que, par son contact avec une autre modification du système primitif, il fit pénétrer dans l'Occident quelques traits de sa mythologie. Cette modification, tentée par des Cathares de la Bulgarie et de l'Italie, pour mitiger le dualisme, nous est mieux connue; elle a été la doctrine du parti de Concorezo, et c'est ce parti que nous avons de préférence en vue, quand nous parlons de dualistes mitigés.

B. SYSTÈME DES CATHARES DE CONCOREZO.

CHAPITRE PREMIER.

NATURE DU MAUVAIS PRINCIPE.

Ce système part du dogme d'un Dieu, qui seul est éternel et absolu, qui a été avant le monde et avant le mal. Il a créé les esprits, mais il a aussi tiré du néant les quatre éléments de la matière elle-même. Il n'y a que ce seul Dieu, créateur de toutes choses ; créer, c'est appeler à l'existence ce qui auparavant n'existait pas, c'est tirer la matière du néant. C'est à cela que s'est bornée l'action créatrice de Dieu ; il n'a fait que *créer* la matière en général, il n'a donné aux éléments que l'existence, «le principe matériel[1] ;» mais il ne s'est pas occupé de les combiner, de les mettre en ordre, de leur donner des formes ; il n'est donc à vrai dire que l'auteur d'un chaos, qui a dû être débrouillé par un autre, contrairement à la volonté de Dieu. La différence entre le dualisme absolu et le dualisme mitigé en ce point est manifeste ; dans le premier, le principe mauvais est le *créateur* de la matière, dans le second il n'en est que l'ordonnateur, le formateur. Suivant ce dernier système, le mauvais principe n'est pas de nature divine, c'est-à-dire absolue et infinie ; il est lui-même une des créatures de Dieu[2] ; c'est un ange qui, voulant être l'égal de Dieu, est déchu de sa bonté primitive, et a été chassé du ciel, en punition de sa révolte, avec tous ceux que l'exemple de son orgueilleuse présomption avait égarés[3]. Voici la forme mythologique sous laquelle ce parti se représentait la chute de Lucifer et l'origine du monde terrestre.

[1] Moneta, 5, 109 ; Reinerius, 1775 ; Peregrinus Priscianus, 94.
[2] Moneta, 5. — [3] *Ibid.*, 109.

Sept cieux, l'un plus pur, plus resplendissant que l'autre, forment le règne de Dieu et des esprits célestes; chacun de ces cieux a son ordre particulier d'anges qui l'habitent, et dont les louanges montent incessamment au trône de Dieu, élevé dans le septième ciel[1]. Au-dessous de la région céleste, il y a les quatre éléments, encore vagues, immobiles, sans forme, quoique séparés les uns des autres; immédiatement au-dessous du ciel s'étend l'air avec les nuages; plus bas l'Océan roule ses eaux sans bornes; plus bas encore est la terre, et dans l'intérieur de la terre est la région du feu. A chacun des quatre éléments préside un ange particulier[2]. Au-dessus de toute l'armée céleste était Lucifer, le plus beau, le plus glorieux des anges; Dieu lui avait confié la garde des cieux, il était l'économe auquel le roi céleste avait donné l'administration de ses biens (S. Luc XVI, 1 et suiv.); il traversait librement toutes les régions de l'infini, depuis les derniers abîmes jusqu'au trône de l'Éternel invisible, dont il avait le privilége de contempler face à face la gloire. Mais ces prérogatives firent naître en lui des pensées d'orgueil, il voulut être l'égal de son maître et placer son siége au-dessus du plus élevé des cieux[3]. Il commença par séduire les quatre anges qui président aux éléments; bientôt il en entraîna encore d'autres à s'associer à sa révolte; tout le tiers du peuple céleste consentit à le suivre. Alors Dieu le bannit de sa face; il le priva de sa lumière qui avait été douce et pure, et la changea en un éclat rougeâtre, pareil à celui d'un fer ardent; les anges qu'il avait séduits furent dépouillés de leurs couronnes et de leurs vêtements, et précipités de leurs trônes. Lucifer se retira avec eux dans le firmament; mais ne trouvant pas de repos, tourmenté de remords, il dit à Dieu : aie patience de moi, tout te sera rendu. Dieu, le prenant en pi-

[1] *Visio Jesaiæ, ed.* Gieseler, 11 et suiv.

[2] *Evangel. Johannis*, chez Benoist, I, 284, 285.

[3] *Ibid.*, 284.

tié, lui permit de faire, pendant sept jours, c'est-à-dire pendant sept siècles, tout ce qu'il jugerait bon. Là-dessus il établit son siége au firmament, et commanda aux anges qui l'avaient suivi, de former la terre; il prit la couronne d'un de ces anges, et d'une moitié il fit le soleil et de l'autre la lune; les pierres précieuses qui s'en détachèrent devinrent les étoiles; les créatures terrestres, animaux, végétaux, minéraux, tout fut formé du limon de la terre[1]. Dieu abandonna au démon le gouvernement de ce monde ou de toute la nature matérielle et visible; mais, nous le répétons, le démon n'a pas *créé* le monde, il l'a simplement *formé* ou *fait*[2]. Pour prouver ce dualisme, on s'appuyait des mêmes passages du Nouveau Testament dont se servaient les dualistes absolus, avec la seule différence qu'au lieu de les interpréter dans le sens de deux *dieux*, on y retrouvait la doctrine d'un *Dieu créateur*, et d'un démon *facteur* du monde, d'un démiurge[3]. Ce démon est aussi dans le système mitigé considéré comme étant le Dieu dont il est parlé dans l'Ancien Testament; les arguments cités à l'appui, sont les mêmes que ceux invoqués par le dualisme absolu; le résultat est également le même : le rejet de l'Ancien Testament. Seulement les dualistes mitigés, plus conséquents que le reste de la secte, le condamnent en entier; ils croient que les prophètes ont été les messagers du démon, envoyés pour tromper les hommes; toutefois ils admettent que Dieu lui-même s'est servi quelquefois des prophètes, et les a forcés à rendre des oracles se rapportant à la venue du Christ; ces passages messianiques, ainsi que les paroles citées çà et là par Jésus-Christ et les apôtres, sont les seules parties de l'Ancien Testament auxquelles ils attribuent une origine et une autorité divines[4].

[1] *Evangel. Joh.*, chez Benoist, I, 286 et suiv.; Moneta, 109; Reinerius, 1773; *Disputatio*, 1719; Peregr. Priscianus, 94.

[2] Rad. Coggeshale, 92; Moneta, 109. — [3] Moneta, 10.

[4] Bonacursus, 208; Moneta, 6, 112; Reinerius, 1773.

CHAPITRE II.

CRÉATION DE L'HOMME. PÉCHÉ. MULTIPLICATION DES AMES.

En ce qui concerne la création de l'homme, la doctrine des dualistes mitigés est essentiellement différente de celle des dualistes absolus. Le fond de cette doctrine est la création par le démon d'un premier homme, auquel Dieu communiqua une âme douée de libre arbitre[1], et qui ne fit usage de cette liberté que pour pécher. Ces éléments que, malgré la réprobation de l'Ancien Testament, ce parti essayait de rattacher aux récits de la Genèse, se retrouvent dans les différents mythes qui paraissent avoir eu cours chez ces Cathares, et qui devaient symboliser les faits primitifs. Les uns disaient qu'Adam avait été un ange, envoyé par Dieu pour voir comment Lucifer formait et distinguait les êtres; le démon, plein de colère, se saisit de lui et l'enferma dans un corps fait de limon, en lui disant: rends ce que tu dois, c'est-à-dire soumets-toi à la matière. Adam se jeta à ses pieds, le supplia d'avoir pitié de lui et de le délivrer de sa prison ignoble; il lui promit même de se mettre entièrement à son service. Mais le démon refusa sa prière, et le força de lui payer toute sa dette, c'est-à-dire d'accomplir avec Ève l'œuvre de la chair. Cela doit être une interprétation d'une partie de la parabole du débiteur, racontée chez S. Matth. XVIII, 28 et suiv.[2] On interprétait dans un sens analogue la parabole du Samaritain (S. Luc X, 30 et suiv.); l'homme qui descend de Jérusalem pour se rendre à Jéricho est l'ange Adam descendu de la Jérusalem céleste; les brigands entre les mains desquels il tombe, sont les serviteurs du démon; les blessures qu'ils lui font sont les péchés

[1] *Ponunt liberum arbitrium.* Moneta, 6.

[2] *Ibid.*, 110, 112.

auxquels ils l'entraînent; le prêtre et le lévite qui passent auprès de lui sans miséricorde, sont Melchisédec et Aaron, incapables de le sauver; le bon Samaritain enfin est le Christ[1].

Selon d'autres, le démon, après avoir fait débrouiller le chaos par ses anges, forma de limon deux corps d'hommes; mais il essaya en vain pendant de longues années de leur donner la vie; finalement il se décida à reparaître devant le trône de Dieu, et à lui demander deux anges pour animer ces corps. L'ange du troisième ciel et celui du deuxième, depuis longtemps tourmentés du désir secret de partager la puissance de Lucifer, prièrent Dieu de les laisser partir, promettant un prompt retour. Dieu, pour les punir sans doute, ne s'opposa pas à leur départ, mais leur donna le conseil de ne pas s'endormir, afin de ne pas oublier le chemin pour revenir au ciel; s'ils s'endormaient, ajouta-t-il, il ne viendrait les rappeler qu'après un temps de sept mille ans. Les deux anges se hâtèrent de partir; bientôt le démon les fit tomber dans un profond sommeil, pendant lequel il les enferma dans des corps; l'ange du troisième ciel devint Adam, celui du deuxième devint Ève. En se réveillant, les deux anges pleurèrent de se voir bannis des cieux et enfermés dans des formes mortelles. C'est alors que, pour leur faire oublier leur patrie céleste, le démon fit le paradis et y introduisit ses deux captifs, qu'il résolut de s'asservir à jamais par de nouvelles ruses[2]

Parmi le peuple enfin, l'on rencontre quelques fables d'une couleur beaucoup moins poétique. Même dans les contrées où dominait le dualisme absolu, l'imagination populaire se

[1] Moneta, 110; Bonacursus, 208; Reinerius, 1773. Ils se servaient aussi de la parabole de l'enfant prodigue; le fils aîné était le démon, le fils cadet l'ange Adam. Moneta, 115.

[2] *Evang. Joh.*, chez Benoist, I, 287, 288; Moneta, 111, 114; *Disputatio*, 1719.

nourrissait au hasard de mythes analogues à ceux que nous venons de rapporter; seulement elle se les représentait avec des traits plus grossiers, et auxquels chacun se croyait en droit d'ajouter ses propres fantaisies. C'est ainsi que parmi les croyants de France il y en avait qui racontaient que le diable, ayant fait le corps de l'homme d'argile, et ayant demandé que Dieu lui donnât une âme, Dieu répondit : Si tu le fais d'argile, il sera plus fort que moi et que toi, fais-le donc du limon de la mer; le diable suivit ce conseil; alors Dieu lui donna une âme en disant : C'est bien comme cela, car il ne sera ni trop fort, ni trop faible[1]. D'autres s'imaginaient la chose de la manière suivante : Lucifer ayant formé le corps, Dieu, pour lui faire sentir sa faiblesse, lui dit : Voyons si tu pourras le faire parler; le diable l'essaya en vain, et se vit forcé de demander à Dieu une âme; alors Dieu souffla dans la bouche de l'homme, qui immédiatement fit un saut et cria au diable · Maintenant je ne suis plus à toi[2]. Un point commun en tous ces mythes, c'est que l'âme n'est pas une créature du démon, mais de Dieu; l'opinion la plus accréditée était que les âmes des premiers hommes ont été des anges. Le démon les enferma dans des corps matériels, pour les empêcher de s'en retourner au ciel; mais il fallut aussi un moyen de les enchaîner à perpétuité au monde mauvais; ce moyen, le démon crut le trouver dans la propagation du genre humain par l'union des sexes. Par Ève il se proposa de séduire Adam; il voulut les faire pécher tous les deux, afin de les rendre ainsi à jamais ses esclaves, et de les ravir au monde céleste. Les ayant donc introduits dans son faux paradis, et leur ayant défendu, pour mieux les exciter, de manger de l'arbre de la science, il entra lui-même dans un serpent, et commença par séduire la femme; de là l'éveil

[1] *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1243; Vaissette, III, preuves, nº 263, p. 435.

[2] *Actes de l'Inquisit. de Toulouse*, 1273; Doat, XXV, f°s 39, 59.

de la mauvaise volonté, de la concupiscence charnelle et ses suites. Suivant le dualisme mitigé, la pomme défendue n'a pas été autre chose que le commerce de l'homme avec la femme[1]. Quoique cette défense eût été faite par une ruse du démon, la secte la croyait cependant conforme à la volonté de Dieu, lequel ne pouvait pas désirer la propagation d'êtres soumis à son adversaire. Le démon savait cela; il savait que Dieu aurait défendu au premier couple de goûter du fruit fatal; il eut donc l'air de le leur défendre lui-même, afin d'être plus sûr de son triomphe, quand à leur péché charnel, Adam et Ève ajouteraient celui de la désobéissance. Le péché de la chair, la « *fornicatio carnalis* » est le vrai péché originel[2]; c'est le plus grand de tous, car non-seulement il a été commis par un effet du libre arbitre[3], et constitue ainsi une révolte volontaire de l'âme contre Dieu; mais il est aussi le moyen de perpétuer une race mauvaise, et d'agrandir ainsi le règne du démon.

A la fin du douzième siècle quelques partisans du dualisme mitigé en Italie croyaient qu'après avoir formé Ève, le démon eut lui-même commerce avec elle, et que Caïn fut leur fils[4]; du sang de celui-ci naquirent les chiens, dont le fidèle attachement aux hommes doit prouver qu'ils sont d'origine humaine[5]. On a voulu trouver en cela « une réminiscence de traditions égyptiennes sur ces cynocéphales qui jouaient un rôle dans la mythologie et dans l'astronomie des bords du Nil, » et on a ajouté que ces idées n'ont pu être transmises aux Cathares que par des Gnostiques[6]. Nous n'y voyons qu'une fable grossière, inventée par quelque imagination ca-

[1] Eckbertus, 904; Bonacursus, 208; Moneta, 111; *Disputatio*, 1710; *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1247; Doat, XXII, fo 94.

[2] Moneta, 111. — [3] *Ibid.*, 110.

[4] On a vu une opinion analogue chez les Bogomiles.

[5] Bonacursus, 208.

[6] Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, III, 268.

thare, et se rattachant d'autant moins au gnosticisme et à l'Égypte, qu'elle n'a pas régné généralement dans la secte; il n'y a qu'un seul auteur qui en parle, et comme elle ne joue aucun rôle quelconque dans le système, il nous paraît fort probable qu'elle n'a été qu'une opinion locale et passagère. En revanche, l'opinion que les filles d'Ève eurent commerce avec les démons, et donnèrent naissance aux géants[1], paraît avoir été plus répandue; on la fondait sur un passage de la Genèse[2], les Bogomiles l'enseignaient comme les Cathares occidentaux; Jean de Lugio lui-même lui donna une place dans son système, tout en la modifiant[3]; c'était en général un mythe qui convenait parfaitement à ces imaginations du moyen âge, qui faisaient jouer aux géants un rôle si considérable dans toutes les traditions et dans toutes les épopées.

Il n'est pas nécessaire, après tout ce qui vient d'être dit sur l'origine de l'espèce humaine, de rendre attentif d'une manière spéciale à la différence qui existe, quant à cette doctrine, entre le dualisme absolu et le dualisme mitigé. Cette différence est aussi claire qu'elle est essentielle. Selon le dualisme absolu, toutes les âmes sont descendues simultanément sur la terre et leur nombre n'augmente pas; selon le dualisme mitigé, il y a eu deux âmes premières, dont dérive tout le genre humain. Cette différence en a pour conséquence une autre non moins importante; le dualisme absolu a dû enseigner la transmigration des âmes à travers une série de corps, tandis que le dualisme mitigé, tout en admettant que les deux âmes primitives ont également passé par une série

[1] Bonacursus, 208.

[2] Genèse, IV, 4 Ces géants *cognoverunt per dæmones patres suos diabolum omnia creasse. Unde diabolus dolens eos ista scire, dixit : Pœnitet me fecisse hominem.* Gen. VI, 6. Bonacursus, *l. c.*

[3] Selon Jean de Lugio ce furent les fils du Dieu bon qui eurent commerce avec les filles du démon. Reinerius, 1769.

de corps avant de revenir au ciel[1], a dû chercher un moyen d'expliquer la multiplication de ces âmes. L'opinion qui avait prévalu dans la théologie scolastique du moyen âge, savoir que Dieu crée pour chaque nouveau corps une âme nouvelle, cette opinion ne pouvait concorder avec un système qui excluait Dieu de la conservation et du gouvernement du monde. Si Dieu consentait à créer une âme pour chaque corps que le démon fait naître, ne serait-ce pas une approbation donnée à l'ouvrage de son adversaire? Si Dieu crée de nouvelles âmes, demandaient encore les Cathares, pourquoi crée-t-il tant d'âmes destinées à la perdition? S'il les crée pures, pourquoi les loge-t-il dans des corps impurs, où elles seront soumises au péché et livrées au châtiment? Pourquoi ne retient-il pas auprès de lui les âmes innocentes, plutôt que de les abandonner au pouvoir du démon? Par ces considérations, les dualistes mitigés rejetaient le créatianisme comme contraire à la bonté et à la dignité de Dieu[2]; ils admettaient le traducianisme qu'avaient enseigné jadis Tertullien et la plus grande partie des docteurs occidentaux[3], et que malgré l'autorité de ces souvenirs, on ne cessait de leur reprocher comme une hérésie. De même que la chair, disaient-ils, naît de la chair, l'âme naît de l'âme; de même que pour le corps, il y a depuis le premier couple jusqu'à la fin du monde une

[1] *Disputatio*, 1719.

[2] Cette manière d'expliquer l'origine des âmes, enseignée déjà par Hilaire de Poitiers (*Tractatus in Psalmum XCI*, § 3; *in opp.*, 236), par Théodoret (*Fabulæ hæretic.*, lib. V, cap. 9; *in opp.*, IV, 274), et par Léon le Grand (*Epist. XIV ad Turrib.; in opp.*, I, 702), avait fini par prédominer sur le traducianisme, et était soutenue par saint Anselme (*De concept. Virginis*, cap. 7; *in opp.*, 99), par Pierre Lombard (*Sentent.*, lib. II, dist. 17, C; p. 194), etc.

[3] Selon Tertullien l'âme du premier homme avait été de substance divine, et c'est d'elle que dérivent toutes les autres; elles sont engendrées avec les corps. *De animà*, cap. 20; *in opp.*, 278. Suivant saint Jérôme (*Epist.* 78 *ad Marcellinum*, *in opp.*, IV, 642), c'était là l'opinion de la *maxima pars Occidentalium*. C'était aussi celle de Grégoire de Nysse.

génération non interrompue d'âmes, qui toutes, par conséquent, proviennent des deux anges enfermés par le démon dans les corps d'Adam et d'Ève, et se rattachent ainsi à une origine céleste[1]. C'est pour les dualistes mitigés une doctrine établie par Jésus-Christ lui-même, lorsqu'il dit que ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'esprit est esprit (S. Jean III, 6)[2]; elle est d'ailleurs la seule qui, suivant eux, explique la transmission de la peccabilité; ils pensent que cette transmission ne se conçoit guère, si l'on n'admet pas que le principe dans lequel réside la volonté pour le péché, c'est-à-dire l'âme, se transmet lui-même de père en fils[3]. Suivant Reinerius[4], il y avait un parti parmi les dualistes mitigés qui, au lieu d'adopter le traducianisme, avait conservé à cet endroit une opinion semblable à l'ancienne doctrine du dualisme absolu; il est clair cependant que cette dernière doctrine est peu conforme à ce que le dualisme mitigé enseigne sur l'origine de l'humanité.

CHAPITRE III.

RÉDEMPTION. NATURE DE JÉSUS-CHRIST.

Lorsque la période que Dieu avait assignée à l'exil des deux anges Adam et Ève fut écoulée, il prit des mesures pour les ramener à lui; il eut pitié en même temps des âmes des descendants du premier couple, car quoique procréées contre sa volonté, ces âmes ne sont pas entièrement mauvaises, elles participent de la nature originairement bonne de leurs parents primitifs. Dieu, qui jusque-là était demeuré une unité absolue, résolut dès lors de se manifester aux hommes; il

[1] *Evangel. Joh.*, chez Benoist, I, 289; Moneta, 110, 129; Reinerius, 1773.

[2] Moneta, 134; d'autres passages dont ils se servent, voy. *ibid.*, 129 et suiv.

[3] *Ibid*, 132 — [4] Reinerius, 1774.

fit sortir de lui son Verbe ou son Fils, qui descendit sur la terre et prit une forme humaine; il produisit en outre son Saint-Esprit, qui toutefois paraît avoir été envisagé plutôt comme une vertu, que comme une hypostase divine proprement dite. Le Fils ainsi que le Saint-Esprit sont d'après cela inférieurs au Père, cependant ils sont « Dieu par nature[1]. » Le but que ce système assigne à la mission de Jésus-Christ, n'est nulle part clairement expliqué; on doit conclure toutefois qu'il a été à peu près le même que dans le système des dualistes absolus. En effet, dans ce dernier, Jésus-Christ n'a eu autre chose à faire qu'à montrer aux âmes qui doivent toutes nécessairement être sauvées, le chemin le plus court pour revenir au ciel; il est vrai que dans le système mitigé, qui croit au libre arbitre et qui envisage le péché comme un effet de cette liberté, il ne peut pas y avoir de salut *nécessaire,* et que l'entrée du monde céleste doit être attachée à de certaines conditions; mais ces conditions se réduisent également à une pénitence accomplie en se faisant recevoir dans la secte; de sorte que le Christ n'a dû avoir pour mission que de faire connaître aux hommes la condition de leur salut et le moyen de la remplir. Quant à sa passion et à sa mort, elles n'ont pas plus d'effet pour l'humanité que dans l'autre système; on aurait pu s'attendre à ce que les dualistes mitigés attachassent à cette mort un but expiatoire, car cela n'eût pas été contraire à leur opinion sur la nature du péché; mais l'idée qu'ils se faisaient du corps de Christ, doit nécessairement exclure cette supposition. Quelques-uns parmi eux, notamment en Bulgarie, croyaient, il est vrai, que Jésus-Christ avait eu un corps de chair réelle[2]; mais comme il leur paraissait impossible d'admettre qu'un être de nature divine eût pu entrer dans un corps fait par le démon[3],

[1] Bonacursus, 209; Moneta, 6. — [2] Moneta, 6, 248; Reinerius, 1775.
[3] Moneta, 247.

ils s'imaginaient que la matière du corps de Jésus-Christ, ni même la matière de celui de la Vierge, n'ont été pris «de la masse commune de la chair d'Adam[1].» Ce corps a eu tous les besoins et a pu éprouver toutes les douleurs d'un corps ordinaire; Jésus-Christ a fait avec lui des miracles matériels[2], il est ressuscité avec lui, mais il n'est pas remonté avec lui au ciel; au moment de l'ascension, il le déposa comme un vêtement désormais inutile, et le laissa dans les régions supérieures de l'atmosphère, où il ne viendra le reprendre momentanément qu'au jour du jugement universel[3].

Cependant à côté de cette opinion il en régnait une autre qui était plus conforme à l'ensemble du système; il fallait une certaine subtilité pour admettre pour Jésus-Christ une chair réelle, mais différente de celle du reste du genre humain, avec laquelle les gens du peuple devaient à chaque instant la confondre; il était beaucoup plus simple de s'arrêter au dokétisme et de se figurer un corps non matériel, semblable au corps céleste, dont le dualisme absolu revêtait Jésus-Christ; aussi cette opinion d'un corps apparent a-t-elle été la plus généralement répandue parmi les dualistes mitigés. Jésus-Christ n'a pas pris de la Vierge la nature humaine réelle, il n'en eut qu'une apparence; il avait l'air de manger, de boire, d'agir, de souffrir, de mourir même; il ne présenta aux hommes que l'ombre, le fantôme d'un corps; autrement il n'aurait pas pu marcher sur l'eau, ni resplendir sur le Thabor comme le soleil; saint Paul n'aurait pas dit: «Il était trouvé *en figure comme* un homme» (Phil. II, 8), ni: «Dieu l'a envoyé *en forme* de chair de péché» (Rom. VIII, 3)[4].

Quant à Jean-Baptiste, les dualistes mitigés croyaient gé-

[1] Moneta, 223. — [2] *Ibid*, 6. — [3] *Ibid.*, 248; Reinerius, 1773.

[4] Eckbertus, 899; Bonacursus, 209; Ermengaudus, 226; Alanus, 37, 38; Moneta, 247, 248; Reinerius, 1768.

néralement qu'il avait été un envoyé de Dieu ; plusieurs ajoutaient que pour être digne de remplir sa mission, il a dû être né d'Élisabeth seule, par l'action du Saint-Esprit[1]. Sur la nature de la Vierge ils avaient, tout comme les dualistes absolus, des opinions assez divergentes; suivant le plus grand nombre elle était une femme réelle; d'autres croyaient qu'elle n'avait qu'une apparence de corps, et que son âme était un ange venu du ciel avec Jésus-Christ[2].

CHAPITRE IV.

SORT DÉFINITIF DES AMES.

Les dualistes mitigés nient la résurrection de la chair, par les mêmes raisons et à l'aide des mêmes arguments que les dualistes absolus[3]. Mais ils diffèrent de ces derniers dans la doctrine sur le sort qui attend définitivement les âmes humaines; cette différence est fondée dans les opinions que professent les deux partis sur la nature même de ces âmes. Le système qui nous occupe en ce moment enseigne un jugement dernier, qu'il décrit littéralement d'après les paroles prononcées par Jésus-Christ, lorsque, dans une de ses dernières réunions avec ses disciples sur la montagne des Oliviers, il leur retraça le terrible tableau du dernier jour[4]. C'est alors que les anges Adam et Ève, après avoir traversé les corps d'Enoch, d'Abraham, de Noë et des prophètes, sans trouver le salut, et après n'avoir obtenu leur pardon que dans les corps de Simon et d'Anne[5], seront admis de nouveau dans la gloire de Dieu ; c'est alors seulement qu'y seront admis aussi la

[1] Moneta, 231 ; Reinerius, 1773.

[2] Moneta, 223 ; Reinerius, *l. c.*

[3] Moneta, 355.

[4] S. Matth. XXIV. 31 et suiv. *Evang. Joh.*, chez Benoist, I, 293 et suiv.

[5] C'est ce qui, selon eux, fit dire à Simon : « Seigneur, tu laisses maintenant aller ton serviteur en paix, selon ta parole ; car mes yeux ont vu ton salut. » S. Luc II, 29, 30. *Disputatio*, 1719.

vierge Marie et les apôtres, qui ont dû attendre dans les régions éthérées le retour du Christ pour le jugement[1]. C'est alors surtout que les bons obtiendront pour récompense des joies sans fin, et que sera prononcée sur les méchants une sentence de damnation éternelle. Quant à cette rémunération finale, les docteurs catholiques reprochaient à ces Cathares d'enseigner, non-seulement qu'il n'y a point de purgatoire, mais aussi qu'il n'y aura pas de degrés ni dans les récompenses décernées aux bons, ni dans les peines infligées aux méchants. Tous les péchés, quel qu'en soit l'objet, disaient les hérétiques, sont des actes d'adhésion au mauvais principe et de révolte contre Dieu; il est donc contraire à la nature du péché de croire que l'un puisse être moins coupable que l'autre; or si la culpabilité est la même, le châtiment doit l'être aussi; le traître Judas ne sera pas puni avec plus de rigueur qu'un enfant qui désobéit à son père. Il en est de même du bien; un homme ne peut pas mériter plus de félicité qu'un autre; pourquoi l'un n'en pourrait-il pas mériter autant que l'autre? est-ce parce qu'outre le bien il aurait aussi fait du mal? Mais alors il doit être puni pour ce mal, et celui qui mérite la punition, ne peut pas en même temps être digne de récompense. On fondait en outre cette doctrine principalement sur les paroles de Jésus-Christ, expliquant à ses disciples la parabole de l'ivraie et de la bonne semence, et disant que ceux qui commettent l'iniquité seront jetés dans la fournaise de feu, tandis que les justes reluiront comme le soleil (S. Matth. XIII, 41-43); et sur celles de saint Jacques : « Quiconque aura gardé toute la loi, s'il vient à pécher en un seul point, il est coupable de tous » (II, 10)[2].

[1] Reinerius, 1773.

[2] Ils citent aussi, pour prouver qu'il n'y aura point de différence, Col. III, 10, et la parabole des ouvriers dans la vigne, S. Matth. XX, 1 et suiv. Bonacursus, *addit. in Miscell.* Baluzii, 588; Moneta, 120, 355, 383 et suiv.; Reinerius, 1763.

Il suit de ce principe que, pour avoir part à la gloire céleste, il faut être juste et parfait en tout point; mais quel est l'homme dont on puisse rendre un aussi magnifique témoignage? Tous ont péché et portent en outre le poids du péché des premiers parents, dont ils sont issus tant par le corps que par l'âme; nul ne saurait donc avoir droit à la récompense, s'il n'y avait pas pour lui un moyen d'expiation et de grâce; ce moyen, institué par Jésus-Christ, est l'initiation dans l'Église cathare; ce n'est qu'à ce prix que Dieu pardonne le péché, et ce n'est qu'à ceux qui auront obtenu ce pardon, c'est-à-dire aux membres de la secte, que le Christ dira un jour : « Venez, les bénis de mon Père, possédez en héritage le royaume qui vous a été préparé dès la fondation du monde » (S. Matth. XXV, 34); tous les autres s'en iront aux peines éternelles. Alors le monde entier sera de nouveau dissous et réduit en ses éléments[1]; il y aura le même chaos comme au premier jour, avant que le démon eût donné aux êtres leurs formes distinctives; c'est dans les ténèbres de ce chaos que seront relégués le démon et ses anges, ainsi que les âmes que Dieu aura été obligé de condamner[2]. Tout rentrera dans l'harmonie et dans l'ordre primitifs; les personnes divines, subordonnées jusque-là l'une à l'autre, ne formeront plus qu'un seul être; la triple manifestation de Dieu ne sera plus nécessaire, la Trinité redeviendra l'unité absolue[3]. Le mal sera vaincu, son auteur sera à jamais enchaîné dans l'abîme; Dieu seul sera tout en tout. C'est ici qu'éclate la principale différence entre ce système et celui des dualistes absolus. Dans ce dernier l'opposition entre les deux principes est éternelle, la lutte est sans fin, et quand même il arriverait un jour que toutes les âmes célestes fussent retournées au ciel, le monde du Dieu mauvais n'en continuerait pas moins

[1] D'après 2e ép de S. Pierre III, 11, 12. Moneta, 382.
[2] Moneta, *l. c.* — [3] *Disputatio*, 1705.

à subsister, et la seule victoire remportée par le Dieu bon serait d'avoir délivré ses créatures du joug de son antagoniste. Dans le dualisme mitigé, au contraire, la victoire est plus complète; il croit à une fin de la lutte, à un triomphe définitif du bien sur le mal, au rétablissement de la paix dans le sein de Dieu. On peut concevoir que ce système a pu offrir une certaine satisfaction à la conscience, qui a un besoin naturel d'unité et d'harmonie, et il semble par conséquent qu'il eût dû compter plus de partisans que le dualisme absolu, qui ne concilie rien, et qui laisse subsister l'antithèse dans toute son âpre dureté. C'est ce dernier pourtant qui a été le plus généralement répandu; il a régné depuis l'origine de la secte jusqu'à l'époque où elle disparaît de la scène du monde. Ce qui paraît avoir empêché la plus grande propagation du dualisme mitigé, ce n'est pas seulement la circonstance que lorsqu'il entreprit de modifier le catharisme primitif, celui-ci avait déjà jeté de fortes racines dans l'esprit des peuples, c'est surtout la complète identité des principes de morale, de culte et d'organisation ecclésiastique dans les deux systèmes; pour beaucoup de gens qui se contentaient d'attribuer l'origine de la matière et du mal à un mauvais principe quelconque, cette identité devait être une raison suffisante pour ne pas porter leur attention sur les différences entre la doctrine des dualistes absolus et celle des dualistes mitigés.

LIVRE II.

PARTIE MORALE ET ASCÉTIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

LE PÉCHÉ.

La tendance de toute la partie pratique et morale du système cathare a dû être naturellement de détacher l'homme par tous les moyens possibles du monde matériel et de rompre tous les liens qui l'attachent à la terre, toutes les chaînes qui le retiennent captif sous l'empire du démon. La matière étant l'œuvre du mauvais principe, tout contact volontaire avec elle doit être évité comme impur; telle est la loi suprême de la morale cathare, telle est la source d'où elle fait découler toutes ses défenses et tous ses préceptes de conduite pour la vie; son but, c'est de délivrer l'âme du péché ou du mal.

Une première question qui se présente ici est celle de savoir en quoi consiste, selon les Cathares, la nature du péché; la réponse, à la vérité, paraît fort simple : le péché, c'est la soumission à la matière et au démon; cependant comme les dualistes absolus nient le libre arbitre, tandis que les dualistes mitigés l'admettent, il n'est pas sans importance d'examiner comment les deux partis ont dû se représenter, chacun conformément à ses principes, la nature du péché ou du mal moral. Hâtons-nous de le dire, on cherche en vain dans les sources qui nous sont accessibles, des indications quelque peu positives sur cette matière, et on est réduit à recourir à des inductions.

Les deux partis admettent un péché primitif, originel; pour les dualistes absolus, ce péché, c'est la désobéissance des âmes célestes, séduites par le mauvais Dieu, et il a été commis par toutes les âmes à la fois; pour les dualistes mitigés, c'est la chute des deux anges Adam et Ève, après que le démon les eut enfermés dans des corps et qu'il eut excité leurs désirs charnels. Le péché primitif revient donc au fond, pour les deux branches, à la même chose, en tant que les âmes se sont laissées aller à la séduction de l'ennemi de tout bien. Ci-dessus déjà nous avons insisté sur les difficultés logiques que présente sous ce rapport le système des dualistes absolus, niant dans les âmes célestes le libre arbitre et la possibilité de se décider pour le mal; le dualisme mitigé, ainsi que le système de Jean de Lugio tendent à éviter cès difficultés, en admettant cette possibilité, ceux-là par suite de la liberté originelle, celui-ci par l'effet d'une malice implantée aux âmes par le mauvais Dieu. Quelle est, d'après ces principes, la nature de ce qu'on nomme le péché *actuel?* C'est là-dessus que les données manquent. Évidemment ce péché ne peut pas, selon eux, être différent de nature du péché originel; il doit être également une soumission au démon, un plaisir quelconque pris à la matière et aux créatures qui composent le monde mauvais. Mais à quoi attribuer la cause première, l'origine de cette soumission ou de ce plaisir? Le dualisme mitigé peut écarter la difficulté en répondant : à un acte de la volonté libre qui, ayant une fois consenti à se laisser séduire, n'a pas cessé depuis de suivre cette pente fatale; cette perversion se propage de génération en génération, en vertu du principe que les âmes naissent avec les corps, et dérivent toutes des deux âmes primitives; celles-ci ayant été corrompues, il est impossible que leurs descendants n'héritent pas de leur corruption. Mais que répondra le dualisme absolu, qui ne reconnaît ni le libre arbitre ni la multiplication des âmes? Il nous paraît que là aussi

on ne peut admettre qu'une perversion de la nature bonne des âmes célestes par suite de leur première chute, perversion qui se manifeste par l'amour des choses matérielles et terrestres. Il est inutile toutefois de s'arrêter davantage à ce point; car, quoi qu'il en soit, le péché, dans le sens cathare, se manifeste toujours par la préférence qu'on accorde au monde du démon et à ses intérêts faux et passagers, sur le monde supérieur qui seul est le vrai.

Une conséquence naturelle du système cathare, c'est qu'il ne doit reconnaître que des péchés mortels[1], tout en admettant cependant qu'ils peuvent être pardonnés à condition qu'on se laisse recevoir dans la secte. En effet, si telle est la seule condition du salut, il n'y a point de degrés de culpabilité dans ce que l'on fait avant d'avoir rempli cette condition; tout doit conduire également à la mort éternelle; seulement on se souvient comment ce principe est restreint par les dualistes absolus, qui assurent que toutes les âmes reviendront nécessairement un jour au ciel. Les Cathares n'appelaient péchés mortels pas seulement les transgressions graves que l'Église comprenait en cette catégorie, tels que l'adultère, l'homicide, etc.[2]; mais, conformément à leurs principes sur la nature de la matière, ils donnaient ce nom à tout contact quelconque avec une créature matérielle, à tout acte conçu et accompli dans un intérêt relatif au corps ou au monde. Cependant pour que le péché fût effectivement mortel, il fallait qu'il se fût réellement manifesté par un acte; la seule intention mauvaise n'entraînait pas encore la mort de l'âme; elle pouvait être pardonnée à moins de frais, elle n'était qu'un simple péché véniel[3]. Cette distinction purement extérieure des péchés n'était pas faite, il est vrai, par les dualistes mitigés[3]; mais ce n'est qu'en théorie qu'ils met-

[1] *Disputatio*, 1733. — [2] Ermengaudus, 236. — [3] Reinerius, 1764. — *Disputatio*, 1733.

taient *tous* les péchés sur une même ligne ; dans la pratique ils considéraient aussi l'intention comme moins coupable que l'acte. Ce même caractère extérieur est empreint aux préceptes moraux de toute la secte ; ces préceptes sont essentiellement négatifs, ils ne consistent qu'en défenses, et portent pour la plupart le cachet d'un rigorisme excessif ; l'ensemble en constitue un ascétisme plus sévère encore que celui dont l'Église elle-même faisait une loi aux personnes qui voulaient arriver à une plus haute perfection religieuse. Voici ce qu'outre l'homicide, etc., les Cathares considéraient comme péché mortel, et ce qui, par conséquent, était rigoureusement interdit à tous ceux qui aspiraient à la pureté parfaite d'une vie spirituelle :

1. L'amour, ou plutôt la possession quelconque de biens terrestres ; ces biens, disaient-ils, sont « une rouille de l'âme[1], » et détournent ses regards de sa destination supérieure ; de là suivait naturellement la loi d'une pauvreté absolue, imposée aux membres parfaits de la secte ; ils la justifiaient par l'exemple du Fils de Dieu et de ses apôtres, et aimaient à se nommer les pauvres de Christ[2].

2. La communication avec les hommes attachés au monde, dans toute autre intention que de les convertir à la secte[3] ; de là le précepte de rompre toutes les liaisons, de renoncer à ses amis et à sa famille, de quitter son père et sa mère, pour ne plus vivre qu'à Jésus-Christ, qui a lui-même donné cette loi (S. Matth. X, 37)[4].

3. L'infidélité à la vérité, non-seulement en commettant

[1] *Rubigo animæ. Actes de l'Inquisit. de Toulouse,* 1273 ; Doat, XXV, f° 46.

[2] *Mundi sunt non quærentes, non domum, nec agros, nec aliquod peculium possidentes, sicut Christus non possedit, nec discipulis suis possidenda concessit... De se dicunt : nos pauperes Christi...* Evervini *Epistola,* 454.

[3] Stephanus de Bellavillà, 91.

[4] *Actes de l'Inquisit. de Toulouse,* 1273 ; Doat, XXV, f° 46.

un mensonge ordinaire, mais surtout en trahissant ou en quittant la secte, seule dépositaire de la vérité religieuse absolue[1]. De là d'un côté le précepte de dire en toute occasion la vérité avec la plus entière franchise, et de l'autre la condamnation du serment comme péché mortel; car, outre que le Nouveau Testament défend de la manière la plus solennelle de jurer par quoi que ce soit (S. Matth. V, 34—37; S. Jacques V, 12), on ne rougit pas, en consentant à jurer, de paraître capable de mensonge jusqu'à ce qu'on ait confirmé la vérité par un serment[2]. Un fait digne d'attention, c'est que les Bogomiles ne professaient pas ce rigoureux respect pour la vérité; chez eux il était permis, pour échapper aux persécutions, de se servir de la ruse et du mensonge; ils prétendaient que les persécutions étant suscitées par les démons, il n'y avait pas de crime à les tromper par des allégations fausses; ils citaient même, pour se justifier, une parole apocryphe qu'ils attribuaient à Jésus-Christ : « Sauvez-vous par ruse[3]. » Les vrais Cathares, au contraire, avaient le mensonge aussi bien que le serment en telle horreur, qu'ils mouraient plutôt que de trahir ou de cacher ce qu'ils croyaient être la vérité, et que l'un d'eux dit devant le tribunal de l'inquisition, que si en jurant que sa foi est bonne, il pouvait engager tous les hommes de la terre à l'embrasser, il ne jurerait pourtant pas[4].

4. La guerre, l'exercice du droit du glaive par la puissance civile, même la défense légitime, tout cela, les Cathares le comprenaient dans la catégorie de l'homicide; ils ne permettaient de se défendre par les armes, qu'aux membres qui

[1] *Forma qualiter hæretici hæreticant hæreticos suos*, à la suite de la *Summa* de Reinerius, dans Martène et Durand, *Thes. novus anecd.*, V, 1777.

[2] Ebrardus, 155; Ermengaudus, 241; Moneta, 463; Reinerius, 1762 *Disputatio*, 1737.

[3] Τρόπῳ σώθητε, τουτέστι, μετὰ μηχανῆς καὶ ἀπάτης. Euthymius, *Narratio de Bogomilis*, 30.

[4] *Actes de l'Inquisit. de Florence*, 1244; chez Lami, 556.

n'étaient pas encore reçus au nombre des parfaits imitateurs du Christ. De nombreux passages leur servaient à prouver que l'effusion du sang, pour quelque motif que ce soit, est contraire à la volonté de Dieu[1]. Le guerrier qui tue son ennemi dans la bataille, le juge qui envoie un malfaiteur au supplice, et surtout le prêtre qui livre un hérétique au bras séculier, sont, à leurs yeux, tout aussi coupables que les meurtriers et les assassins[2].

5. L'action de tuer un animal, autre qu'un reptile[3]. La raison de ce principe est fondée dans la métempsycose enseignée par les dualistes absolus; les dualistes mitigés n'avaient pas les mêmes raisons de considérer comme un péché mortel la mort donnée à un animal; aussi ne savons-nous pas si c'était une opinion commune aux deux branches de la secte. Il était permis de tuer des reptiles, parce qu'à cause de leur forme hideuse et des dommages qu'ils causent, on les envisageait comme logeant des esprits créés par le démon, et comme ne pouvant pas servir de corps transitoires aux âmes condamnées à la pénitence.

6. L'usage de la viande, et en général de tous les aliments provenant d'animaux, comme du lait, du fromage, des œufs, etc. Ce principe découle naturellement de la doctrine cathare sur l'origine de la matière créée ou formée par le démon; toute chair est une œuvre du Dieu mauvais, et se perpétue par le mélange des sexes; un homme, parvenu à

[1] P. ex. S. Matth. XXVI, 52; Gal. V, 20, 21; 1re ép. de S. Jean III, 15; aussi S. Matth., V, 21, 22, 38 et suiv; X, 23, etc.

[2] Ebrardus, 156; Ermengaudus, 241; Moneta, 508 et suiv.; Reinerius, 1762; *Disputatio*, 1740 et suiv. *Bene potest cognosci quòd clerici non tenent viam apostolorum, quia apostoli non occidebant, nec morti hominem exponebant, sicut ipsi faciunt. Actes de l'Inquisit. de Toulouse*, 1273; Doat, XXV, fo 46.

[3] Les Cathares de Goslar, *Gesta Episcoporum Leodiensium*, 902; Ermengaudus, 236; Stephanus de Bellavillà, 91; addition à Reinerius, chez Gretser, 33; Eymericus, 274; *Actes de l'Inquisit.*, souvent.

dégager son âme de l'influence du mal, se souillerait donc de nouveau, en se nourrissant d'un produit aussi impur. A cela se joignait, pour les dualistes absolus, la considération qu'en mangeant du corps d'un animal, on risquerait de se nourrir peut-être de la dépouille d'une âme céleste dont la pénitence aurait été violemment interrompue; cette idée devait avoir pour un Cathare quelque chose de singulièrement repoussant.

On invoquait, du reste, l'exemple et les préceptes de Jésus-Christ et de ses apôtres, en insistant surtout sur les paroles de saint Paul aux Romains, détachées de leur contexte : «Il vaut mieux ne manger point de chair» (XIV, 21); si pour les convaincre d'erreur, on leur citait le Sauveur mangeant avec ses disciples l'agneau de Pâques, ils se tiraient d'embarras par une interprétation allégorique; l'agneau n'était pour eux qu'une figure, pour exprimer la vérité qui doit être la nourriture des âmes[1]. Fidèles à cette doctrine, les parfaits de la secte se refusaient rigoureusement les viandes; ils préféraient souffrir les horreurs de la faim, ils préféraient mourir plutôt que de toucher à un mets animal. Un homme se donnant la mort par du poison, n'était pas plus coupable à leurs yeux que le Cathare qui, pour se préserver de la mort, consentirait à manger de la viande[2]. Ils se nourrissaient de produits végétaux, de légumes, de fruits,

[1] Prof. de foi de Gerbert, chez Bouquet, X, 409; Cathares de Monteforte, Landulphus, 89; Cathares de Châlons, *Gesta Episcopp. Leodiens.*, 899; Cathares de Goslar, *Chronicon* Hermanni Contracti, 333; Cathares d'Agen, Radulphus Ardens, 9; Cathares de Soissons, Guibertus Novigent., 519; *Fasti Corbeienses*, 77; Evervini *Epistola*, 455; S. Bernardus, *Sermo* 66, I, 1499; Eckbertus, 899, 906; Radulph. Coggeshale, 92; Bonacursus, 209; Joachim, *In Apocalypsim*, f° 132^{b}; Ebrardus, 167; Alanus, 169; Moneta, 138 et suiv.; Reinerius, 1762; *Disputatio*, 1746; Eugène IV au légat de Bosnie, chez Farlati, IV, 257; — les Bogomiles : Euthymius, *Victoria de Massalianis*, 116; Germanus, *Oratio de exaltatione crucis*, 114.

[2] Guido de Perpiniaco, f° 75^{b}.

de pain, d'huile d'olives[1]; le vin ne leur était non plus interdit[2]. C'est là une inconséquence manifeste; car la nature végétale n'est pas d'origine moins mauvaise que la nature animale, surtout pour ceux qui s'imaginaient que la terre fait germer les plantes «*motu meretriciæ conceptionis*» avec le concours du démon, et qui auraient dû s'abstenir par conséquent des végétaux, par la même raison qui leur faisait éviter la nourriture animale, c'est-à-dire comme étant produits en quelque sorte «*ex coitu.*» Une inconséquence beaucoup plus grande encore, c'est qu'ils permettaient de manger du poisson; non-seulement ils citaient l'exemple de Jésus-Christ qui n'a distribué à la foule que du pain et des poissons (S. Matth. XV, 32—37), et qui a fait semblant d'en manger lui-même avec ses disciples (S. Luc XXIV, 42, 43; S. Jean XXI, 13), mais ils se justifiaient aussi par la zoologie imparfaite du moyen âge, suivant laquelle les poissons ne naissaient pas d'un coït impur[3].

On pourrait dire que les Cathares rigoureusement conséquents à leurs principes, auraient dû se refuser toute espèce de nourriture, afin de débarrasser au plus vite leur âme des entraves du corps; rien ne paraît plus logique que de briser par le suicide les murs de la prison ignoble où l'âme est retenue captive par l'ennemi de son bonheur céleste; et on peut se demander pourquoi l'on continuait à vivre, une fois qu'on était arrivé au degré de la perfection? Cependant, sauf des cas spéciaux qui seront mentionnés plus bas, il n'est dit nulle part qu'ils aient élevé le suicide au rang d'un devoir; ce n'est là qu'une inconséquence apparente de leur système; car ils admettaient non-seulement que les âmes sont laissées dans les corps pour achever leur pénitence, mais aussi que

[1] *Olera comedunt. Fasti Corbeienses*, 77. *Actes de l'Inquisit.*, souvent.

[2] *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 30, 42, 48, etc.

[3] Eckbertus, 907; Moneta, 141; *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 30, 48, etc.

par le fait de la réception dans la secte on rentre jusqu'à un certain point dans le domaine du Dieu bon, et qu'alors l'influence funeste que la matière avait exercée jusque-là est détruite, ou au moins considérablement affaiblie.

7. Le dernier et le plus grave des péchés mortels, si les Cathares admettaient des degrés dans le péché, est le mariage, ou en général le commerce charnel d'un sexe avec un autre; car ils ne faisaient pas de différence entre la culpabilité de l'adultère ou du concubinage et celle du mariage saint et légitime[1]. Ils prononçaient cette condamnation contraire aux lois de la nature, non-seulement parce que le mariage, suivant eux, est une satisfaction impure des convoitises charnelles, des grossiers appétits de la matière, mais surtout parce qu'il est le moyen inventé par le démon pour propager l'espèce humaine et pour perpétuer ainsi son propre empire. Il faut observer toutefois que les dualistes absolus ont dû professer à cet égard une opinion particulière; les âmes célestes, enfermées dans les corps, ne reviendront, disaient-ils, à leur origine qu'après l'accomplissement de leur pénitence terrestre, et jusqu'au moment où elles l'auront achevée, elles passent de corps en corps; à la mort d'un corps, elles ne le quittent que pour en passer dans un

[1] Prof. de foi de Gerbert, chez Bouquet, X, 409; Leutardus, Glaber Radulphus, 25; Cathares d'Orléans, fragment, chez Bouquet, X, 212; Cathares d'Arras, Mansi, XIX, 424; Cathares de Monteforte, Landulphus, 189; Cathares de Châlons, *Gesta Episcop. Leodiens.*, 899; Cathares d'Agen, Radulphus Ardens, 9; Cathares de Soissons, Guibertus Novigent., 519; Evervini *Epistola*, 457; S. Bernardi *Sermo*, 65 et 66; I, 1494, 1497; Eckbertus, 899 et suiv.; Joachim, *In Apocalypsim*, f° 132b; Ebrardus, 142; Ermengaudus, 225; Moneta, 315 et suiv.; Reinerius, 1761; *Disputatio*, 1711; Steph. de Bellavillà, 91; *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 84, 159, 178, 191, etc. — Les Bogomiles : Euthymius, *Victoria de Massalianis*, 116; Germanus, *Oratio de exaltatione crucis*, 114. Selon Eckbert, 903, ils permettaient aux époux de demeurer ensemble, mais *non aliter nisi abstineant ab opere conjugali.* — Encore en 1445; Eugène IV au légat de Bosnie; Farlati, IV, 257.

autre; il nous semble qu'il suit de là que le mariage devait être considéré comme nécessaire pour fournir des corps aux âmes aussi longtemps que dure leur pénitence; il ne devait devenir un péché que pour ceux qui avaient achevé leur expiation, c'est-à-dire pour les Cathares parfaits; une fois que tout le genre humain serait reçu dans la secte, ce serait la fin de son existence terrestre, car il n'y aurait plus de motif pour donner la naissance à de nouveaux corps. Le système des dualistes mitigés, au contraire, a des raisons pour réprouver le mariage d'une manière absolue; car, si avec chaque nouveau corps il naît une nouvelle âme, n'est-ce pas un péché bien grave que de multiplier ces dernières et de devenir pour elles la cause de leur soumission au démon, de leurs douleurs et de leur chutes en ce monde et peut-être de leur damnation éternelle? Le mariage est la continuation du péché d'Adam; lui seul est le vrai péché héréditaire[1], et il est à condamner chez tous les hommes, qu'ils soient parfaits ou non; car ne pas augmenter le nombre des âmes, c'est ne pas augmenter le nombre des victimes du démon, et mettre plus promptement un terme à son règne. Les deux partis d'ailleurs croyaient leur doctrine sur le mariage parfaitement conforme au Nouveau Testament; quoi de plus explicite, disaient-ils, que ces paroles de Jésus-Christ : « Les enfants de ce siècle épousent des femmes, et les femmes des maris, mais ceux qui seront jugés dignes d'avoir part au siècle à venir et à la résurrection des morts, ne se marieront point » (S. Luc XX, 34, 35), ou cette recommandation de saint Paul : « Il est bon à l'homme de ne toucher point de femme » (1re épître aux Cor., VII, 1)? « Les enfants de la chair, dit encore le même apôtre, ne sont point les enfants de Dieu » (Rom. IX, 8); donc ce qui donne naissance à ces enfants de la chair, n'est pas non plus de Dieu; les vrais héritiers du

[1] Eckbertus, 904; Moneta, 111.

royaume céleste ne sont que ceux dont Jésus-Christ parle en termes obscurs chez S. Matth. XIX, 12[1]. Quant aux passages qui consacrent le mariage entre un homme et une femme, ils les faisaient rentrer dans leur système par le moyen de leur interprétation allégorique[2]; ils les entendaient dans un sens spirituel, et prétendaient qu'eux seuls connaissaient et respectaient la véritable sainteté du mariage; ce mariage, suivant eux, était la nouvelle réunion de l'âme avec son esprit céleste, lors de l'initiation dans la secte; ou, suivant le dualisme mitigé, l'union de l'âme avec le Saint-Esprit[3].

CHAPITRE II.

RÉMISSION DES PÉCHÉS ET INITIATION AU MONDE SUPÉRIEUR.

Comment cette union se rétablit-elle, ou comment l'âme obtient-elle le pardon de ses péchés et la délivrance d'entre les mains du principe mauvais? En ce point la doctrine des Cathares différait profondément de celle de l'Église orthodoxe; car, comme il a été dit plus haut, ils ne pouvaient attribuer aucune puissance pour le salut à la mort de Jésus-Christ; cette mort n'a été qu'apparente, le but en a été moins de satisfaire à la justice de Dieu, que de tromper le diable. Cependant il faut aussi aux Cathares un moyen d'ob-

[1] Ἐισὶ γὰρ εὐνοῦχοι, οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτω· καί εἴσιν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνουχισθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων· καί εἴσιν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν, χωρείτω. — *Evang. Joh.*, chez Benoist, t. I, 292; Eckbertus, 903; Moneta, 315 et suiv.; *Disputatio*, 1712.

[2] Moneta, 326 et suiv.

[3] *Actes de l'Inquis. de Carcassonne*, 1305; Doat, XXXIV, f° 100; Eymericus, 274.

tenir la rémission de leurs péchés et de rentrer en grâce auprès de Dieu; celui-ci étant la bonté parfaite, ne peut avoir aucune communauté avec ce qui est encore mauvais ou imparfait; l'âme ne peut espérer de revenir à lui qu'après s'être dégagée de tout ce qui l'attache au règne du mal et à son service impur. Outre le mérite de Jésus-Christ, l'Église enseignait aussi que par de bonnes œuvres on pouvait diminuer le poids de ses fautes, qu'on pouvait offrir ces œuvres à la justice divine en compensation des péchés et s'attendre alors à un jugement moins rigoureux. Les Cathares niaient entièrement le mérite de ces œuvres satisfactoires; toute action bonne et pieuse n'était à leurs yeux que le simple accomplissement d'un devoir imposé par Dieu lui-même, et ne contribuait en rien à l'expiation d'une culpabilité trop profondément enracinée dans l'âme, pour pouvoir être effacée par quelques œuvres isolées, qui bien souvent ne sont bonnes qu'en apparence[1]. Il n'y a qu'un seul chemin pour arriver à la rémission des péchés, c'est une pénitence radicale, un changement absolu de vie; et il n'y a qu'une seule manière de faire pénitence, c'est de renoncer au monde et d'entrer dans l'Église cathare; dans cette Église seule on trouve les moyens et l'assurance du pardon; hors d'elle il n'y a point de salut, la foi cathare est la seule qui sauve, ceux qui l'embrassent sont seuls certains que leurs péchés sont à jamais oubliés[2].

La réception dans l'Église cathare se faisait par un acte solennel, qui n'avait pas seulement une signification symbolique, mais toute l'importance et tous les effets d'un sacrement. Au dire de la secte, cet acte est institué par Jésus-Christ, quoiqu'il soit tout autre chose que le baptême d'eau, qu'ils rejetaient comme étant une institution du mauvais

[1] Moneta, 306; Reinerius, 1765.

[2] Ebrardus, 165; Moneta, 396; Reinerius, 1762; Eymericus, 274; — es Bogomiles : Euthymius, *Narratio de Bogom.*, 35.

Dieu. Ils ne prétendaient reconnaître que le baptême du Saint-Esprit, qui se conférait par l'imposition des mains, et qu'ils appelaient le *Consolamentum*[1]. Ce baptême fait descendre sur l'âme le Saint-Esprit; suivant les dualistes absolus, cela veut dire qu'il l'unit de nouveau avec cet esprit céleste, préposé à sa garde, dont elle avait dû se séparer lors de sa chute, et qui désormais sera son consolateur jusqu'au moment de la mort du corps[2]; suivant les dualistes mitigés, cela signifie qu'il fait en effet descendre sur l'âme la troisième personne de la Trinité. Le nom de *Consolamentum* est donné à cet acte, parce que par l'effet de la réunion de l'âme avec l'Esprit-Saint et consolateur, il devient une initiation au monde céleste, destinée à consoler les âmes pendant le temps que doit durer encore leur captivité dans le monde d'en-bas. Ce baptême spirituel est l'unique moyen de salut; il doit remettre l'âme dans son état de pureté originelle, et la délivrer de l'empire du mauvais Dieu; il lui assure le pardon du péché et la rémission de la peine.

CHAPITRE III.

LES PARFAITS.

Quand on avait reçu le *Consolamentum,* et qu'on se croyait remis en possession de l'Esprit-Saint et affranchi de la puissance de la matière et du démon, on était considéré comme *parfait;* c'est là le nom par lequel la secte désignait ceux qui avaient reçu l'imposition des mains. Ce n'est à vrai dire qu'aux parfaits seuls que convenait aussi le nom de *Cathares.*

[1] Ermengaudus, 236; Bonacursus. 209; Moneta, 273 et suiv.; Reinerius, 1761 et suiv.

[2] Moneta, 4.

car eux seuls passaient pour être redevenus purs de la souillure du péché[1]; pour cette raison on les appelait aussi les *Amis de Dieu, les Bonshommes*, les *Bons chrétiens* par excellence[2]; çà et là on les nommait les *Consolés*, à cause de la grâce que leur conférait le *Consolamentum*[3], ou bien les *Consolateurs* ou les *Paraclets*, parce qu'ils avaient le pouvoir de communiquer la même grâce à d'autres en leur donnant le baptême spirituel[4]. Comme par ce baptême ils faisaient redescendre le Saint-Esprit dans l'âme, et qu'ainsi ils y engendraient pour ainsi dire de nouveau le Verbe de Dieu, les Bogomiles les vénéraient comme *Pères de Dieu*[5]. Ils formaient la classe des élus[6], auxquels s'appliquait tout ce qui est dit à ce sujet dans le Nouveau Testament. Les catholiques, qui les haïssaient et les craignaient plus que toutes les autres sectes, se bornaient à les appeler les *hérétiques* par excellence[7].

Le glorieux privilége que les parfaits croyaient avoir re-

[1] Eckbertus, 900. A cause du nom, il les confond avec les *Catharistæ* chez les Manichéens (voy. S. Augustin, *De hæresibus*, cap. 46; t. IX, p. 12).

[2] *Boni homines, los bos homes;* déjà au concile de Lombers, en 1165; Mansi, XXII, 157; Petr. Vall. Cern., 556; addit. à Reinerius, chez Gretser, 31; *Actes de l'Inquis.*, souvent; *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 23, 103, 131. Chez Guill. de Puy-Laurens, 668, on lit : *Bononii sive Bonosii, id est hæretici;* c'est une corruption de Bonshommes.

[3] Ermengaudus, 236 ; addit. à Reinerius, *l. c.*

[4] Stephanus de Bellavillà, 91. Suivant Alanus, 110, *distinguunt inter consolatos et perfectos; consolatos vocant eos qui nuper ad hæresim eorum venerunt, nec adhuc in ipsà confirmati sunt... Perfectos verò illos dicunt, qui sunt in hæresi confirmati.* Cette distinction ne nous paraît pas justifiée ; elle ne s'accorde pas avec le sens que la secte attachait aux termes de *consoler* et de *Consolamentum*.

[5] θεότοκοι; Euthymius, *Narratio de Bogom.*, 31.

[6] Evervinus, 455. Suivant cet auteur, l'imposition des mains ne confère que le grade de croyant, et ce n'est qu'après de nouvelles épreuves qu'on passe parmi les *electi*. Ce n'est pas exact; partout ailleurs il est dit que par l'imposition des mains on devient parfait.

[7] En France on distinguait entre hérétiques et Vaudois; Alanus écrit :

couvré, loin de les autoriser à passer leurs jours dans la tranquille béatitude d'une contemplation mystique et rêveuse, leur imposait au contraire de graves obligations et un dur ascétisme. Ils étaient tenus d'aller de lieu en lieu pour présider les réunions religieuses, pour prêcher et enseigner, pour exhorter les croyants à la persévérance dans les persécutions, pour donner le *Consolamentum* à ceux qui en avaient été jugés dignes. Ils voulaient être les successeurs des apôtres du Seigneur, et les imiter aussi bien dans les privations et les souffrances qu'ils ont endurées que dans le travail infatigable pour la propagation de l'Évangile. Ils s'interdisaient la possession de toute propriété personnelle; après avoir reçu le *Consolamentum*, on ne s'appartenait plus, on apportait en sacrifice à l'Église cathare son existence et ses biens; les revenus de ceux-ci étaient ajoutés à un fonds commun, qui servait aux besoins de cette Église et de ses ministres, et qui s'augmentait de pensions, de legs et de donations faits par les croyants, et de gratifications accordées aux parfaits par les familles de ceux qui étaient *consolés* dans des maladies ou à l'heure de la mort[1]. C'est à cela que se réduisent et la communauté des biens et la soif d'argent qu'on a reprochées

Contra hæreticos et Waldenses; Guillaume de Tudèle dit, p. 14, v. 169: ...*Eretges e... sabatatz;* la même distinction est faite par le synode de Narbonne de 1243, can. 29, chez Mansi, XXIII, 364; par les tribunaux de l'inquisition; p. ex. à Toulouse, en 1244, les accusés sont interrogés *super crimine hæresis et Waldensis*; Vaissette, III, preuves, 438, etc.

[1] *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1343; Doat, XXII, f° 113; en 1310, Guill. Adzémar fait aux Bonshommes une pension annuelle d'une *emina* de froment; *Lib. sentent. inquisit. Tolos.*, 101; en 1301, Benoît Moulinier qui, malade, avait reçu le *Consolamentum*, envoie, après son rétablissement, 50 sols aux parfaits, *ibid.*, 249, etc. S'il est dit fréquemment dans les *Actes de l'Inquisition*, qu'ils portaient de l'argent avec eux, cela ne prouve pas qu'ils aient eu des propriétés personnelles; surtout dans les temps de persécution, quand ils ne pouvaient pas en appeler à l'hospitalité de ceux qui ne les connaissaient pas, ils étaient naturellement obligés de pourvoir eux-mêmes à leurs besoins; les sommes dont ils se ser-

aux Cathares[1], dont la vie, loin d'être facile, n'était en vérité qu'une série d'abstinences et de jeûnes; elle était réglée par un engagement solennel qu'ils prenaient au moment de leur réception; non-seulement ils renonçaient à tous les liens et à toutes les joies de la famille[2], mais ils faisaient vœu de pauvreté et ne se nourrissaient que de pain, de fruits, de poissons que leurs fidèles venaient leur offrir; ils faisaient par an trois jeûnes rigoureux de quarante jours[3], et jeûnaient en outre régulièrement trois fois par semaine, en ne prenant que de l'eau et du pain[4].

« Nous menons, disaient-ils, une vie dure et errante; nous fuyons de ville en ville, pareils à des brebis au milieu des loups; nous souffrons la persécution comme les apôtres et les martyrs, et pourtant notre vie est sainte et austère, elle se passe en abstinences, en prières, en travaux que rien n'interrompt; mais tout nous est facile, parce que nous ne sommes plus de ce monde[5]. »

Ils avaient la règle de ne rien faire, ni voyage, ni repas, ni prière sans compagnon; nous ne pensons pas que cette règle ait été donnée dans une autre intention que dans un but de secours et de protection réciproque, et parce que la célébration des rites exigeait la présence de deux personnes; rien ne nous autorise à y chercher quelque signification symbolique. D'ailleurs il n'était pas indispensable que le compagnon, *socius,* fût lui-même un parfait; il pouvait être un

vaient alors pour payer soit leur nourriture, soit les hommes armés qui les escortaient, sortaient de la caisse commune.

[1] Joachim, *in Apocal.*, f° 131ª; Maitland, 460 et suiv.

[2] Petr. Vall. Cern., 556; *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 150.

[3] *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1305; Doat, XXXIV, f° 101; Eymericus, 440.

[4] *Inquisit. de Carcassonne, l. c.*, f° 97; *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 249. — Les Bogomiles : Euthymius, *Narratio de Bog.*, 33; Anna Comnena, *Alexias*, lib. XV, p. 486.

[5] Evervinus, 454.

croyant d'une fidélité éprouvée, et n'était pas astreint à suivre en tout point les mêmes observances ascétiques que les Bons-hommes[1]. Ces derniers portaient d'ordinaire des vêtements noirs[2]; sous le manteau ils avaient une bourse de cuir, contenant un exemplaire du Nouveau Testament, qui ne les quittait jamais. Ils avaient entre eux des signes particuliers de reconnaissance; un certain mot, un certain signe suffisait pour découvrir un frère à un frère[4]; les maisons même où demeuraient des parfaits, portaient des marques secrètes, que l'œil d'un Cathare pouvait seul reconnaître[5].

Les femmes parfaites portaient également un vêtement particulier, des espèces de manteaux de couleur noire[6]. Elles n'étaient pas tenues de voyager comme les hommes; tantôt elles habitaient seules dans des cabanes, tantôt plusieurs d'entre elles vivaient ensemble dans des maisons communes, s'occupant de travaux manuels, ou de l'éducation de jeunes filles, ou bien aussi du soin des malades et des pauvres. Elles avaient le pouvoir d'administrer le *Consolamentum* en des cas extrêmes; mais il n'y a pas un seul exemple qu'elles aient aussi eu le droit de prêcher au peuple; les Cathares, différents sous ce rapport des anciens Vaudois, laissaient bien plus les femmes dans leur sphère naturelle. On relâchait même quelquefois pour les parfaites la règle austère qu'elles avaient dû s'imposer, et pourvu qu'elles consentissent à recevoir de nouveau le *Consolamentum* avant leur mort, on leur permettait de rentrer dans

[1] *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne,* 1243; Doat, XXIII, f° 102.

[2] Petr. Vall. Cern., 556.

[3] *Liber sentent. inquisit. Tolos.,* 50.

[4] Ils se reconnaissaient *per solam loquelam et per solos gestus.* Albericus, 326.

[5] *Ego bene cognosco eas (scil domos), quia habent aliqua signa per quæ cognosco eas.* Procès d'Armanno Pungilovo à Ferrare, chez Muratori, *Antiquit. ital. medii ævi,* V. 131.

[6] *Supertunicale. Actes de l'Inquisit. de Toulouse,* Doat, XXV, f° 147.

le monde[1]. Les parfaits et les parfaites se donnaient entre eux les noms de frère et de sœur[2]; mais nous n'avons pas trouvé un seul fait qui confirmât l'assertion d'un auteur, que les parfaits avaient la coutume de voyager avec des parfaites[3]; celles-ci n'avaient pas même le droit de manger à une même table avec les hommes[4], et les parfaits évitaient, suivant le témoignage même des adversaires, comme un des péchés les plus graves, de toucher à une femme[5].

En songeant au genre de vie prescrit aux parfaits, on concevra sans peine que leur nombre n'a jamais dû être très-considérable; Reinerius Sacchoni assure que de son temps, vers 1240, il y en avait à peine 4000, des deux sexes, dans toute l'Europe[6]; quand Reinerius écrivit, le nombre, qui avant lui a dû être plus fort, avait été réduit par la croisade contre les Albigeois, et par les condamnations prononcées par les inquisiteurs de la France et de l'Italie.

Ils étaient en grande vénération auprès des croyants de la secte, et en général auprès des populations au milieu desquelles ils menaient leur vie simple et austère. Quand ils arrivaient dans un village ou dans un château, chacun s'empressait de les recevoir, de les servir, de leur fournir les choses nécessaires à l'existence; l'un apportait du pain, des légumes, des poissons, un autre envoyait du vin ou de l'argent; un troisième leur offrait de la toile ou du drap pour

[1] P. ex. Adélaïde, femme du chevalier Alzieu de Massabrac. *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1243; Doat, XXIV, f° 203 et suiv.

[2] *Ibid.*, f° 19 et suiv.

[3] *Habent inter se feminas, ut dicunt, continentes, viduas, virgines, uxores suas quasdam inter electus, quasdam inter credentes; quasi ad formam Apostolorum, quibus concessa fuit potestas circumducendi mulieres* Evervinus, 457; S. Bernardi *Sermo*, 65 et 56; I, 1494, 1497.

[4] P. ex. *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1243; Doat, XXIII, f° 167.

[5] *Non tangunt mulierem nec permittunt se tangi a muliere. Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 150; Petr. Vall. Cern., 556.

[6] Reinerius, 1767.

leurs habits; il y a même des exemples qu'on leur payait des tributs annuels en argent ou en vivres. Les plus riches barons se faisaient un honneur de les servir à table; ils leur donnaient des chevaux, leur fournissaient des escortes armées, faisaient des donations et des legs en faveur de leur communauté. En temps de danger on les cachait, on les prévenait de l'approche de leurs ennemis, et on s'exposait soi-même pour les conduire en des lieux sûrs. Leurs prédications étaient suivies avec un recueillement qu'on ne remarquait pas toujours dans les églises catholiques; on suivait avec respect leurs conseils; ils exerçaient une influence, à laquelle les seigneurs comme les gens du peuple n'hésitaient pas à se soumettre[1]. Le peuple leur attribuait des forces surnaturelles; il croyait qu'en lisant dans leur livre, ils pouvaient conjurer la foudre et les vents[2]. Leur bénédiction avait le plus grand prix pour ceux auxquels ils l'accordaient; quand un croyant rencontrait un parfait ou venait en sa maison, il lui faisait une révérence profonde, en découvrant la tête et en fléchissant les genoux, et lui disait: « Bon chrétien, bénissez-moi[3]; » ou bien il l'embrassait, en posant les mains sur ses bras, et en inclinant trois fois la tête sur ses épaules; chaque inclinaison était accompagnée des mots: « Bénissez-moi; » les femmes saluaient en baissant la tête et en joignant les mains sur la poitrine[4]. Le parfait, admis au repas d'un fidèle, prononçait l'oraison dominicale; à chaque service, les assistants demandaient sa bénédiction, et il répondait, comme pour les saluts: « Que le Seigneur vous bénisse[5]. » En entrant dans une maison et en la quittant, il bénissait

[1] *Actes de l'Inquisit.*, très-souvent; voy. aussi la partie historique.

[2] *Actes de l'Inquisit. de Toulouse*, 1275; Doat, XXV, f° 216.

[3] Procès d'Armanno Pungilovo; chez Muratori, *Antiquit. ital.*, V, 122.

[4] *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 19, 24, etc.

[5] *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1244; Doat, XXIII, f° 127 et suiv.

ceux qui l'habitaient[1]. La même vénération était rendue aux femmes parfaites; on n'était pas moins jaloux de leur bénédiction que de celle des hommes; elles prononçaient les mêmes formules lors des saluts et des repas; seulement les hommes se bornaient à incliner devant elles la tête et à croiser les mains[2].

CHAPITRE IV.

LES CROYANTS. NÉCESSITÉ DU CONSOLAMENTUM POUR MOURIR SAUVÉ.

Si à cause de la difficulté d'arriver à la perfection, et de l'austérité de la vie qu'il fallait mener après avoir reçu le *Consolamentum*, le nombre des parfaits a dû être assez restreint, la secte comptait en revanche dans tous les pays de nombreux partisans, qui professaient pour les doctrines fondamentales du catharisme une foi souvent superstitieuse, et pour les Bonshommes une vénération sans bornes. On les appelait les fidèles, les *croyants (credentes)* de la secte. Suivant un document du douzième siècle, il y avait encore un grade inférieur à celui de croyant; c'était celui d'*auditeur;* on donnait ce nom à ceux qui recevaient la première instruction dans la religion cathare, tandis que les croyants étaient ceux chez lesquels cette instruction avait déjà porté ses fruits[3]. Cette distinction, quoiqu'elle n'ait rien de contraire

[1] *Ibid.*, XXII, f° 197.

[2] *Ibid.*, 1246; XXIV, f° 255, etc.

[3] *Hæresis hæc diversis distincta est gradibus; habet enim* AUDITORES, *qui ad errorem initiantur; habet* CREDENTES, *qui jam decepti sunt.* L'Église de Liège à Lucius II, 1144; chez Martène et Durand, *Ampliss. collectio*, I, 776. Comp. Evervini *Epistola*, 455 : *Prius per manûs impositionem de numero eorum quos* AUDITORES *vocant, recipiunt eum inter credentes...*

à l'esprit de la secte, ne paraît cependant pas avoir été une règle générale; car plus tard on n'en trouve plus de traces, il n'est toujours question que de croyants et de parfaits.

Comme il était du plus haut intérêt pour ces derniers que le nombre de leurs fidèles fût très-considérable, ils leur permettaient encore bien des choses que leur doctrine rigoureuse leur interdisait à eux-mêmes. Les croyants pouvaient être mariés, posséder des richesses, faire la guerre, et se nourrir de tout ce que produit la nature, sauf à se confesser de ces péchés aux ministres de la secte. Ils n'étaient pas tous initiés aux détails les plus secrets du système cathare; ce n'est qu'à ceux dont la persévérance n'inspirait pas de doute, que l'on donnait une instruction plus complète[1]. Mais ce qu'on s'efforçait d'inculquer à tous, c'est que hors de la secte il n'y a point de salut, et que par conséquent le croyant qui désirait être sauvé, devait nécessairement passer un jour par le *Consolamentum*. Cet acte pouvait être différé jusqu'à la mort, mais si l'on mourait sans avoir reçu l'imposition des mains, on mourait *inconsolé*, sans l'espoir d'un salut immédiat[2]; l'âme, disait-on, émigre dans un autre corps pour recommencer son expiation, ou bien, selon les dualistes mitigés, elle est laissée sans retour entre les mains du principe mauvais. Cette opinion était profondément enracinée dans l'esprit des croyants cathares; les monuments du temps rapportent une multitude d'exemples de croyants qui, soit blessés mortellement, soit couchés sur leur lit de mort, demandent encore le *Consolamentum*, afin d'obtenir la rémission de leurs péchés, et de passer immédiatement au séjour

[1] Reinerius, 1768. *Actes de l'Inquisition de Carcassonne*, 1305. Doat, XXXIV, fo 102 : *Non omnibus credentibus suis dicunt nec revelant nec prædicant omnia,... nisi solùm bene suis familiaribus et bene firmis.*

[2] Steph. de Bellavillà, 91 ; addit. à Reinerius, chez Gretser, 40.

céleste; on vit même des parents, dans l'espoir de sauver l'âme d'un enfant de deux ans qui se mourait, lui faire imposer les mains par les ministres de la secte[1].

Ceux-ci cependant attachaient de certaines conditions au *Consolamentum* donné aux malades en danger de mort; non-seulement ils leur faisaient promettre qu'en cas de guérison ils garderaient le même engagement que prenaient tous les aspirants au grade de parfait, mais ils s'informaient avec soin si le désir d'être consolé était vraiment sincère, si le malade ne le demandait pas uniquement pour arriver, après une vie de péché, plus vite et plus facilement au ciel. En 1231, une femme malade demanda le *Consolamentum;* on le lui refusa parce que «si elle vivait, il lui serait fort difficile de s'astreindre au régime sévère des parfaits[2].» Souvent si la crise qui avait paru présager la mort passait et que le malade guérissait avant l'arrivée des ministres qu'il avait fait appeler pour le consoler, la cérémonie n'avait pas lieu, on l'ajournait pour laisser au croyant le temps d'éprouver la réalité de son désir[3]. Dans les temps de persécution, où les Cathares pouvaient craindre de voir diminuer l'enthousiasme de leurs fidèles, ils faisaient avec eux un pacte particulier, à l'effet de s'assurer de leur constant attachement à la secte; ils leur permettaient de vivre dans le monde, affranchis des règles sévères imposées aux parfaits, à condition de promettre qu'en cas de danger ou de maladie, ils se feraient recevoir par le *Consolamentum* pour avoir « une bonne fin,» et que s'ils ne mouraient pas, ils subiraient toutes les conséquences de leur réception. Ce pacte, que faisaient des hommes, des femmes, des enfants même[4], et par lequel on se mettait

[1] *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 190.

[2] *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1243; Doat, XXIV, f° 125.

[3] *Actes de l'Inquisit.*, souvent.

[4] *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 29, 42.

en quelque sorte à la disposition de Dieu, c'est-à-dire de la secte, s'appelait « *la Convenenza*[1]. »

Peut-être l'ajournement du *Consolamentum* jusqu'à l'heure de la mort avait-il encore un autre motif. La secte enseignait que si après l'avoir reçu on pèche de nouveau, on perd le Saint-Esprit, et qu'on retombe sous le pouvoir du démon; pour mourir par conséquent avec l'assurance de la rémission de ses fautes, on ne se faisait donner le baptême spirituel qu'à un moment tellement rapproché de la mort, qu'on ne croyait plus avoir le temps d'annuler par une rechute les effets de la grâce reçue; c'est comme ces chrétiens du quatrième siècle qui ne se faisaient baptiser qu'à l'heure de la mort, parce qu'ils attribuaient au baptême la vertu de les laver de tous les péchés de leur vie. En tout cas on ne peut s'empêcher de reconnaître une certaine analogie entre le *Consolamentum* donné aux mourants et les indulgences que l'Église accordait à ses fidèles; cet ajournement était conforme à l'esprit de l'époque; les abstinences prescrites aux parfaits devaient peu convenir à beaucoup d'hommes du douzième et du treizième siècle; elles n'étaient guère du goût de la plupart des chevaliers qui aimaient le plaisir et la guerre; ils voulaient s'assurer du ciel, tout en continuant à vivre pour la terre; ils ne demandaient qu'à mourir consolés, de même que beaucoup de membres de l'Église ne croyaient mourir sauvés qu'en se faisant administrer le sacrement de l'Eucharistie ou en se faisant revêtir, sur leur lit de mort, de l'habit de quelque ordre religieux. Les Cathares, loin de rester fidèles à leur prétention d'élaguer du christianisme tout ce qui n'est qu'un acte extérieur, avaient fini ainsi par attribuer eux-mêmes à leur *Consolamentum* une espèce de vertu magique

[1] *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 13, 19, 22, 23, etc. Eymericus, 274, l'appelle *La Convinenza*. On promettait de *stare in conveniencià Dei. Liber sentent.*, etc., 101. *Conventia* était au moyen âge synonyme de *Conventio, pactum*. Voy. Du Cange, II, 580.

et surnaturelle; emportés par la tendance générale du moyen âge, ils étaient retombés dans l'erreur qu'ils avaient voulu éviter et qu'ils reprochaient constamment aux catholiques.

Pour empêcher que l'effet produit par le *Consolamentum* ne se perdît de nouveau, on suivait, dans certains cas, une coutume d'une horrible sévérité : on commandait aux malades dont on n'était pas tout à fait sûr, de se laisser mourir en s'abstenant de toute nourriture[1]. On dit même qu'il y avait des Cathares exaltés qui proposaient aux malades le choix de mourir comme martyrs ou comme confesseurs; ceux qui choisissaient l'état de martyr, étaient étranglés par le moyen d'un linge passé autour du cou; ceux qui préféraient la mort des simples confesseurs, devaient se laisser mourir de faim[2]. Cette abstinence de toute nourriture, pour accélérer le moment où l'âme serait affranchie des dernières entraves de la matière, s'appelait l'*endura*[3]. Ce genre de mort n'était pas seulement imposé à des malades ou choisi par eux pour hâter leur délivrance; bien souvent aussi des Cathares, avertis d'un danger, se mettaient en *endura,* pour ne pas tomber vivants entre les mains des inquisiteurs; ou bien c'étaient des prisonniers qui se laissaient mourir de faim pour éviter les horreurs de la mort dans les flammes[4]. Dans des cas de ce genre on ne se privait pas seulement de nourriture, on employait des moyens plus directs pour abréger la vie, on se mettait dans un bain et on s'y faisait ouvrir les

[1] Une femme malade ayant reçu le *Consolamentum*, le ministre cathare *inhibuit ne amodo aliquis cibus ministraretur dictæ infirmæ hereticatæ,... et de totà nocte nec de die sequenti nullus cibus vel potus fuit ei ministratus, ne dicta infirma perderet bonum quod receperat. Lib. sentent. inquisit. Tolos.*, 134, etc.

[2] *Manuterogi ad hoc specialiter deputato, quod teutonice vocatur* Untertuch, *ipsum strangulant...* Addit. à Reinerius, chez Gretser, 40.

[3] *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 28, 33, 70, 111, etc.

[4] *Montolina per sex septimanas steterat in* ENDURA *et nec comederat nec biberat nisi aquam frigidam. Ibid.*, 28, 111, 179.

veines, on prenait des potions empoisonnées et mêlées avec du verre pilé, on se perçait le cœur avec le premier instrument pointu tombant sous la main[1]. Loin d'être un péché aux yeux des Cathares, cette mort violente était pour eux une preuve de foi, une marque de sainteté[2]; cependant elle n'était pas, comme on aurait pu s'y attendre, une loi générale pour tous les membres arrivés à la perfection; elle n'était permise que dans les moments de danger extrême, soit comme un moyen d'abréger une maladie qu'on considérait comme un avertissement que l'heure de la délivrance était proche; soit comme un moyen de se soustraire aux recherches des ennemis ou de ne pas subir les supplices que ceux-ci multipliaient pour ébranler la constance des croyants effrayés. Aussi longtemps que le péril n'était pas imminent, les parfaits devaient supporter la vie, jusqu'à ce que Dieu lui-même vînt rappeler leurs âmes; ils devaient continuer à vivre sur la terre pour achever leur pénitence; ils le devaient aussi pour représenter, au milieu du monde mauvais, la véritable Église de Jésus-Christ.

[1] Guillelma de Proaudo, de Toulouse (1309) *recepta per hæreticos, in abstinencià quam ipsi vocant* ENDURAM *multis diebus perdurans, .. mortemque corporalem sibi accelerans, sanguinem minuendo, balneum frequentando, potumque letifferum ex succo cucumerum silvestrium inmisso in eo vitro fracto quo frangerentur ejus viscera in fine, ut finiret celerius petitum, avide assumendo, ad mortem festinavit æternam. L. c*, 33. Une autre *posuit se in* ENDURA *ut moreretur in eà, et balneabat se, et in dicto balneo fecit sibi minui* (c'est-à-dire saigner),... *quia timebat capi per inquisitores,* et *ut citius moreretur. Ibid.*, 70. Ou bien ils tiennent prêt quelqu'instrument pointu, un poignard, une alène, etc., *cum quo perforarentur in latere subitò si venirent nuncii inquisitorum. Ibid.*, 76.

[2] Une opinion semblable se trouve déjà chez les Cathares de Monteforte, en 1030 : *Nemo nostrûm sine tormentis vitam finit, ut æterna tormenta evadere possimus... Si nos per tormenta a malis hominibus nobis ingesta deficimus, gaudemus; si autem aliquando nos ad mortem natura perducit, proximus noster, antequam animam damus, quoquomodo interficit nos.* Landulphus senior, 89.

CHAPITRE V.

L'ÉGLISE CATHARE.

Nous avons déjà remarqué à plusieurs reprises que les Cathares prétendaient former la véritable Église chrétienne. Suivant leur doctrine, l'Église consiste dans la réunion de ceux qui, en croyant à la révélation du Dieu bon par Jésus-Christ, et en accomplissant parfaitement ses préceptes, se sont affranchis des liens de la matière et de la puissance du démon; en un mot, l'Église est la réunion des parfaits de la secte; ceux-ci sont seuls les bons chrétiens, les brebis du Seigneur, les successeurs des apôtres, le peuple de Dieu sur la terre[1]. Cette idée est conforme à toutes les prémisses du système cathare; l'Église, d'après ce système, doit être pure et sainte dans les mœurs et avoir la vraie intelligence du christianisme; quelque vraie que soit cette idée en elle-même, les Cathares tombent dans la même erreur qu'ils reprochent aux catholiques, en prétendant que leur association est la parfaite réalisation de l'Église, ou en confondant la forme extérieure et visible avec l'Église idéale et invisible.

C'est parce qu'ils croyaient à la succession et au caractère apostolique de leur Église, qu'ils ne cessaient de protester vivement contre l'accusation d'hérésie : les méchants seuls, disaient-ils, nous appellent hérétiques; nous ne le sommes pas, nous sommes les vrais chrétiens, les fils du Christ dont l'héritage nous appartient[2]. Ils allaient jusqu'à dire que dans

[1] Evervinus, 454; S. Bernardi *Sermo*, 66 ; I, 1500; Eckbertus, 898, 900; *Disputatio*, 1752; les Bogomiles : Euthymius, *Narratio de Bogom.*, 35.

[2] *Malæ gentes nos vocant hæreticos, et nos non sumus hæretici, ymo sumus boni christiani, illi qui recipiunt filiationem seu adoptationem a Christo, illi sunt boni christiani, et tales possidebunt hæreditatem Christi. Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1305; Doat, XXXIV, f° 100.

leur Église s'était conservé le don des miracles, promis par Jésus-Christ à ceux qui auraient cru (S. Marc XVI, 17, 18); mais seulement un petit nombre d'entre eux prenaient les paroles du Sauveur dans un sens littéral et matériel[1]; l'opinion générale y attachait un sens allégorique, et les miracles cathares étaient la conversion des âmes à Dieu, leur délivrance de la servitude du démon, leur union nouvelle avec le Saint-Esprit[2].

Une conséquence de leur manière de se représenter l'Église est que les impies, les incrédules, les méchants doivent en être exclus; elle ne se compose que de membres parfaits[3]. En faisant l'application de ce principe à l'Église romaine, à laquelle ils reprochaient de prétendre à la pureté et à la sainteté, tout en maintenant en son sein des membres imparfaits, ils lui refusaient le caractère et le nom d'Église; comment, disaient-ils, saurait-elle être vraie, quand on y voit des méchants mêlés aux bons? Elle qui compte en son sein tant d'hommes adonnés à tous les vices, comment serait-elle cette « Église glorieuse, dont parle saint Paul, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable, mais étant sainte et irrépréhensible? » (Eph. V, 27)[4]. Dans la véritable Église doivent régner l'amour et la charité; elle ne doit point connaître l'esprit de rigueur ni de persécution; d'ailleurs qu'y aurait-il à punir dans une Église où tout est pur? Une Église qui a des membres contre lesquels elle doit sévir elle-même; une Église surtout qui sévit contre les saints, comment se-

[1] Moneta, 222.

[2] Ils font des miracles *quando convertunt aliquem hominem ad Deum, et dæmonia et peccata ab eo ejiciunt, serpentes id est venenosas cogitationes ab eo tollunt; linguis novis loquuntur, quia ipsi credentibus suis inaudita proferunt. Disputatio*, 1750.

[3] *Nostra est Ecclesia, ubi sunt homines justi et casti, non mentientes, non fraudantes. Disputatio*, 1752. *In Ecclesia Dei non sunt boni et mali.* Peregrinus Priscianus, 95.

[4] Ebrardus, 133; *Disputatio*, 1751.

rait-elle digne du nom qu'elle s'arroge[1]? Ils reprochaient en outre au catholicisme les pompes de son culte, les richesses et le luxe de ses prélats, les honneurs que lui rendait le monde[2]; voyez ses fruits, s'écriaient leurs ministres dans leurs prédications au peuple, ces fruits sont l'avarice, l'ambition, l'oppression; or c'est par les fruits qu'il faut juger de la nature de l'arbre[3]. De même que les Vaudois et d'autres sectes, ils prétendaient que la décadence de l'Église avait commencé depuis le temps du pape Silvestre; ils partageaient la fausse croyance répandue par les papes eux-mêmes, que l'empereur Constantin avait fait donation au Saint-Siége de territoires considérables; la dégénération de l'autorité spirituelle datait pour eux de l'acceptation par un ministre chrétien d'une puissance purement temporelle et terrestre, et c'est pour ne pas avoir refusé cette puissance, qu'ils appelaient le pape Silvestre l'antéchrist, « le fils de la perdition qui s'est assis comme un Dieu dans le temple de Dieu, voulant passer lui-même pour un Dieu » (2e épître aux Thes. II, 3, 4)[4]. Depuis cette époque, suivant eux, la corruption s'est constamment accrue dans une proportion de plus en plus effrayante, jusqu'à ce que finalement on enseignât et on crût dans l'Église de Rome le contraire de ce qu'avaient cru et enseigné ses fondateurs[5]; cette Église, disait le peuple, n'est plus « qu'une maison où se débitent des faussetés et des impostures[6]; » ses miracles sont trompeurs, ceux qui les opèrent

[1] Moneta, 508. En se fondant sur S. Matth. VII, 1, et Rom. XII, 14, ils disaient que *malefaciunt sacerdotes vestri qui judicant, maledicunt, excommunicant et condemnant nos. Disput.*, p. 1744. *Ecclesia non debet persequi malos.* Peregr. Priscianus, 95.

[2] Moneta, 393 et suiv.

[3] *Ibid.*, 390; ils citent S. Matth. VII, 17, 18; S. Jean XIV, 12.

[4] Bonacursus, 209.

[5] Eckbertus, 919.

[6] *Domus in qua dicuntur falsitates et trichariæ. Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1247; Doat, XXII, fº 98.

sont les faux prophètes annoncés par Jésus-Christ (S. Matth. XXIV, 24)[1]; ses sacrements sont institués par le démon pour décevoir les hommes[2]; ses coutumes sont mauvaises, elles sont étrangères au Nouveau Testament et à l'Église primitive[3]; en un mot, tout en elle a été faussé et perverti par l'influence du démon, n'aspirant qu'à ruiner ce que Dieu avait entrepris pour le salut des âmes Les hérétiques sont donc ceux qui persistent dans cette Église et qui la croient bonne, quoiqu'on ne puisse pas être sauvé en elle; elle est la synagogue du démon, l'Église du mauvais Dieu, celle dont il est parlé dans le dix-septième chapitre de l'Apocalypse[4]. Que faire donc pour être sauvé? La réponse était simple: sortir de l'Église catholique pour entrer dans celle des Cathares. Celle-ci prétendait assurer à ses membres toutes les grâces, dont elle contestait la possession à l'Église de Rome. Embrasser la secte, se faire donner le baptême de l'Esprit et renoncer au monde pour mener la vie des parfaits, telles sont les conditions uniques et indispensables du salut des âmes. Ceux qui ont rempli ces conditions sont seuls les membres de la vraie Église, leurs péchés leur sont pardonnés, ils ont le Saint-Esprit. Il paraîtrait naturel d'admettre qu'une fois en possession de ce Saint-Esprit, l'âme devrait être préservée par lui de toute chute ultérieure, en d'autres termes qu'elle ne devrait plus pouvoir consentir au mal. D'ailleurs un des auteurs qui les connaissaient le mieux, assure qu'ils ont enseigné que celui qui a le Saint-Esprit ne pèche plus[5]; cependant cette opinion est contredite par une série d'autres témoignages, qui en réalité sont plus conformes au système,

[1] *Ibid.;* Moneta, 222.

[2] Ebrardus, 153; Reinerius, 1761; *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 37.

[3] Moneta, 391.

[4] Petr. Vall. Cern., 556; Moneta, 397; *Actes de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1247; Doat, XXII, f° 98; *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 37.

[5] *Nullus Spiritum sanctum habens potest peccare.* Moneta, 274.

et qui en outre sont appuyés par des faits historiques. En effet, quand on songe que l'âme, aussi longtemps qu'elle n'a pas été délivrée par la mort des chaînes de la matière, reste exposée à toutes les influences du monde, et qu'après le *Consolamentum* le démon doit redoubler d'efforts et de ruses pour ressaisir la victime qui lui échappe, on ne peut pas admettre que les Cathares aient nié sérieusement la possibilité du péché après l'imposition des mains. Aussi tous les auteurs, et celui-là même dont nous venons de mentionner une assertion contraire, attestent-ils que selon la doctrine de la secte, les parfaits n'étaient pas à l'abri de la tentation[1]. Les péchés véniels s'expiaient par une simple confession; ils n'entraînaient pas, comme les péchés mortels, la perte du Saint-Esprit que le *Consolamentum* avait rendu à l'âme[2]. On sait qu'au nombre de ces derniers péchés les Cathares ne comptaient pas seulement ce que la morale chrétienne entendait par ce nom; on perdait aussi le Saint-Esprit en mangeant de nouveau de la viande, en buvant du lait, en tuant un animal, en communiquant avec un homme du monde sans s'efforcer de le convertir[3]; on se souvient que la morale cathare considère tout cela comme des péchés mortels aussi graves que l'homicide ou l'adultère. La conséquence de la perte du Saint-Esprit est le retour sous le joug du démon ou la damnation, et partant l'exclusion de la communauté des

[1] Moneta, 302; Steph. de Bellavillà, 91.

[2] *Statim Spiritum sanctum amittunt.* Steph. de Bellavillà, 91; Moneta, 302; Reinerius, 1764.

[3] *...Sicut est comedere carnem aut ovum vel caseum, vel interficere avem, vel aliquod animal, præter repentia...* Ermengaudus, 256, 257; *...vel communicando mundanis;... si pulicem occidunt, vel muscam...* Steph. de Bellavillà, 91. Cet auteur ajoute : *Vel bibendum modicum vini, ...vel si herbam evellunt, vel ramum, vel fructum arboris discerpunt.* Cependant on a vu qu'ils avaient le droit de boire du vin et de se nourrir de fruits; il paraît que le frère Étienne était en train de les charger.

parfaits[1]. Car le péché mortel commis après le *Consolamentum* est le péché contre le Saint-Esprit, le seul qui, selon Jésus-Christ, ne sera point pardonné (S. Matth. XII, 31); il est une seconde séparation de l'âme de cet Esprit céleste qui dans le *Consolamentum* s'était de nouveau réuni avec elle, il est une rechute aussi profonde, aussi absolue que la chute primitive, il annule tous les effets de la pénitence antérieure[2]. Pour s'en relever, il faut donc recommencer l'expiation; les pénitences, les jeûnes, les prières, toutes les œuvres quelconques n'y font rien, il faut se présenter de nouveau devant les ministres de la secte, pour recevoir de nouveau l'imposition des mains, comme si on ne l'avait jamais reçue. Cet acte s'appelait la *Reconsolation* de l'âme[3]. Il se faisait avec la même solennité que le *Consolamentum,* mais en secret et sans autres témoins que les parfaits chargés de l'accomplir, afin de ne pas attrister les fidèles et de ne pas couvrir de confusion le pécheur repentant[4]. Le Cathare ainsi reconsolé rentrait dans la jouissance de tous les priviléges des parfaits, et si désormais il ne violait plus son engagement, il pouvait vivre tranquille, jusqu'à ce que la mort lui rouvrît les portes de sa patrie céleste, dont Dieu lui-même n'avait pas le droit de lui refuser l'entrée.

La même reconsolation était nécessaire à ceux qui avaient reçu l'imposition des mains d'un parfait qui, au moment de l'acte, se trouvait en état de péché mortel; quelle que fût leur foi à la vertu de cet acte, il demeurait sans effet pour eux, parce que celui qui devait l'accomplir avait perdu son Saint-Esprit; en l'ayant perdu lui-même, comment pouvait-

[1] *Si quis peccaverit postquam baptismum eorum susceperit, sine omni misericordià a consortio eorum ejicitur.* Alanus, 112.

[2] *Ibidem.*

[3] Ermengaudus, 237; Petr. Vall. Cern., 557; Moneta, 275 et suiv.; 302; Steph. de Bellavillà, 91.

[4] Reinerius, 1764.

il le communiquer à un autre, comment, lui impur, pouvait-il servir d'intermédiaire entre une âme aspirant à la pureté et le Dieu qui est cette pureté même? Comme rien n'était plus facile que d'ignorer la disposition intérieure du ministre, on n'était guère sûr d'avoir été consolé d'une manière efficace; à cet effet la plupart des parfaits se faisaient donner le *Consolamentum* deux et même trois fois dans leur vie[1].

LIVRE III.

CULTE ET USAGES RELIGIEUX.

CHAPITRE PREMIER.

SIMPLICITÉ DU CULTE. SERVICES RELIGIEUX. BÉNÉDICTION.

Comme les Cathares prétendaient que l'association des parfaits représente l'Église chrétienne dans sa pureté primitive, ils croyaient aussi que leur culte est le même que celui qu'on célébrait dans les assemblées des chrétiens des premiers siècles. Ils s'imaginaient en avoir banni, conformément à leurs principes sur la nature des choses visibles, tout ce qui est extérieur ou matériel, tout ce qui a l'apparence de donner à une créature du Dieu mauvais une destination religieuse ou de la consacrer au service du Dieu bon. Nous devons en effet constater l'extrême simplicité de leur culte. Pour adorer Dieu on n'a pas besoin, disaient-ils, de se réunir

[1] Reinerius, 1766, 1767.

dans une maison faite de pierres; Dieu est présent en tous lieux; il n'habite pas de préférence dans des maisons bâties par la main des hommes (Actes XVII, 24); il est présent là où deux ou trois sont assemblés en son nom (S. Matth. XVIII, 20); l'Église est partout où se réunissent des Bonshommes. D'ailleurs Jésus-Christ lui-même a prié dans le désert et a prêché sur la montagne. Ils ajoutaient que les églises catholiques sont chargées d'ornements qui séduisent l'imagination et détournent l'âme de pensées plus sérieuses: beaucoup de ceux qui les visitent en sortent sans y avoir déposé les mauvaises dispositions qu'ils avaient en y entrant; elles ne sont pas moins profanes que les autres maisons des hommes; le Dieu qui y habite est le mauvais Dieu[1]. En conséquence les Cathares tenaient leurs assemblées religieuses indistinctement dans des châteaux ou dans des cabanes, au milieu de forêts ou de prairies, dans des vallées, des caves, des cavernes; cependant là où ils jouissaient de plus de liberté, ils avaient des maisons spéciales destinées aux réunions, comme dans plusieurs villes et châteaux forts du midi de la France[2]; dans la Bosnie ils avaient encore au quinzième siècle des temples particuliers[3]. Dans ces maisons de prières on ne voyait aucun ornement[4]; un banc, une table recouverte d'une nappe blanche servait d'autel, sur lequel reposait le Nouveau Tes-

[1] Les Cathares d'Arras, 1025; chez Mansi, XIX, 436, 438. *Dicunt quòd bonus homo aut bona femina, aut congregatio utriusque Ecclesia est; et ideo domum manufactam, negant esse Ecclesiam.* Ebrardus, 132, 162; Alanus, 158. — *Nec jam ecclesias vocant sed speluncas,* d'après S. Matth. XXI, 13; Moneta, 454; *Disputatio*, 1749; — les Bogomiles: Euthymius, *Narr. de Bogom*, 27.

[2] A Montségur, p. ex., ils avaient une maison spéciale *quæ erat deputata ad faciendum sermonem. Archives de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1243; Doat, XXIII, f° 202a.

[3] En 1446 le roi Étienne Thomas défend: *Ne Manichæi nova templa construerent, nec vetera collabentia restaurarent.* Katona, XIII, 493.

[4] Ebrardus, 131; Ermengaudus, 230; Moneta, 454 et suiv.

tament ouvert au premier chapitre de l'Évangile de S. Jean[1]; mais il n'y avait ni cloches pour appeler les fidèles au culte[2], ni chaire artistement sculptée pour le prédicateur. Ce qui dans les lieux saints des Cathares frappait surtout le peuple, c'était l'absence de ces statues et de ces peintures, qui garnissaient en si grand nombre les murs des églises catholiques. La secte rejetait les images comme étant des idoles, inventées par le démon et faites de matériaux créés par lui; Jésus-Christ, disait-elle, est venu pour nous affranchir de l'idolâtrie, et non pas pour en introduire une à son tour[3]. Nul symbole ne leur paraissait plus choquant que la croix; ils ne pouvaient comprendre qu'on pût être chrétien, en exposant dans les lieux de culte, aux regards des fidèles, l'instrument de l'ignominie et du supplice du Christ; au lieu de vénérer la croix, il fallait l'avoir en horreur, comme rappelant un triomphe du mauvais Dieu[4].

On est surpris d'après cela de trouver un auteur qui leur reproche de pervertir la foi des fidèles, non point en rejetant les images, mais en modifiant les types consacrés par l'usage de l'Église[5]. Ce passage de l'évêque Luc, de Tuy en Galice,

[1] *Actes de l'Inquis.*, souvent.

[2] Le peuple appelait les cloches des *tubæ dæmonum*. Petr. Vall. Cern., 557.

[3] 1152; *Fasti Corbeienses*, 77; Petr. Vall. Cern., 557; Moneta, 454; *Disputatio*, 1749; les Bogomiles : Euthymius, *Narr. de Bogom.*, 27; Germanus, *Oratio de imaginibus*, 439.

[4] En 1000, Leutardus, chez Glaber Radulphus, 23; en 1025, les Cathares d'Arras, chez Mansi, XIX, 453; Bonacursus, 209; *Disputatio*, 1749. *Hæreticus dicit quòd ignominiam Christi adoramus, et ejus ignominiam nostræ fronti imprimimus ; dicit enim nobis, si pater vester suspensus esset in aliquo patibulo, ipsum patibulum abominaremini, et non honoraretis illud ; ex hoc arguit quasi a simili, quòd nos crucem Christi abominari debemus.* Moneta, 461; *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 42, 121, 132, 148, 191, etc. — Les Bogomiles : Euthymius, *Narr. de Bogom.*, 24; Germanus, *Oratio de exaltatione crucis*, 115, 116.

[5] Lucas Tudensis, 156.

est en même temps d'une grande importance pour l'archéologie chrétienne; car il donne quelques détails qu'on ne trouve dans aucune autre source. Voici les hérésies iconographiques qu'il reproche aux Albigeois : Ils avaient la coutume, dit-il, de représenter la Trinité en donnant au Père la figure d'un vieillard, au Fils celle d'un homme plus jeune et au Saint-Esprit celle d'une colombe ou d'un homme plus jeune que le Fils; suivant Luc ils avaient imaginé ce mode en dérision de l'Église, afin de faire accroire aux simples que celle-ci, en enseignant la Trinité, voulait enseigner l'existence de trois dieux[1]. Il nous paraît difficile de croire que ce passage se rapporte réellement à des Cathares; la seule circonstance qui pourrait rappeler leur doctrine, c'est la différence d'âge des trois personnes, parce que cette différence peut indiquer le système de subordination professé par la secte; mais en songeant à l'énergie avec laquelle celle-ci se prononçait contre toutes les représentations des personnes et des choses divines, nous devons croire plutôt que l'évêque de Tuy s'est trompé en mettant sur le compte des hérétiques ce qu'il aurait dû attribuer avec plus de vérité à des artistes de sa propre Église. Sans doute le type général qui servait alors aux images de la Trinité, reconnaissait encore la parfaite identité des trois personnes[2]; cependant comme l'art orthodoxe espagnol du douzième et du treizième siècle montre encore d'autres bizarreries qu'on ne retrouve pas ailleurs, et qu'il représentait quelquefois la Trinité sous la forme moins arienne, il est vrai, mais plus grossière d'un corps à trois têtes[3], il se peut fort bien que la forme signalée par Luc soit

[1] Lucas Tudensis, 92.

[2] P. ex. dans le *Hortus deliciarum* de Herrade de Landsperg, manuscrit du douzième siècle, appartenant à la bibliothèque de Strasbourg; reproduit par M. Didron, dans son *Histoire de Dieu*, 565.

[3] P. ex. dans un manuscrit d'Isidore de Séville, du treizième siècle, à la bibliothèque nationale; Didron, 567.

aussi le produit d'un artiste catholique, et que le sévère prélat n'en ait accusé la secte, que parce qu'il ne pouvait croire à ces écarts d'une imagination orthodoxe. On sait du reste que plus tard, quand l'art alla de plus en plus en se matérialisant, cette forme fut assez généralement adoptée.

Une seconde hérésie que Luc attribue aux Cathares, c'est de n'avoir représenté la croix qu'avec trois branches, et d'y avoir attaché le Christ en lui plaçant un pied sur l'autre et en les fixant avec un seul clou [1]; il ajoute que suivant la tradition orthodoxe, la croix devait se diviser en quatre branches, et que le crucifié devait avoir les deux pieds l'un à côté de l'autre, chacun attaché avec un clou particulier [2]; nous ne nous arrêterons ni à rappeler ici que la croix à trois branches était au moins aussi usitée que l'autre au moyen âge, et qu'on y attachait même un sens mystique étranger à la croix ordinaire; ni que la position des pieds du crucifié, que Luc qualifie de contraire à la tradition, est devenue plus tard le type universel; nous nous bornons à dire que là aussi l'évêque de Tuy nous semble avoir été dans l'erreur; car comment admettre que des hommes, qui envisageaient la croix comme une injure au Christ, comme « une abomination dans le lieu saint, » et qui osaient prétendre qu'elle est le signe de la bête de l'Apocalypse [3], aient fait eux-mêmes des représentations de ce symbole détesté?

L'évêque de Tuy nous paraît mériter plus de créance, quand il accuse les Cathares d'avoir fait des images difformes de la Vierge et des saints, dans le but d'inspirer au peuple de l'aversion pour les images en général. Ils représentaient Marie sous les traits les plus repoussants, ils ne lui donnaient par exemple qu'un œil, pour exprimer, dit-il, jusqu'à quel

[1] Lucas Tudensis, 94.
[2] *Ibidem*, 100 et suiv.
[3] *Crucem dicunt characterem esse bestiæ, quæ in Apocalipsi esse legitur, et abominationem stantem in loco sancto.* Bonacursus, 209.

point Jésus-Christ s'est humilié en choisissant pour sa mère la plus laide d'entre les femmes[1]. Cette dernière raison n'est à nos yeux qu'une supposition du prélat espagnol; on n'a qu'à se rappeler la croyance cathare sur la nature du Christ et sur celle de sa mère; le seul vrai motif ne peut être que l'intention de la secte de détourner ses partisans du culte des images; elle enseignait que le corps est une œuvre du démon, elle n'attachait donc aucun prix à la beauté extérieure, et si réellement elle a fait des peintures représentant des saints, elle n'a été que conséquente à ses principes, en leur donnant des figures désagréables, afin d'habituer le peuple à ne vénérer que l'esprit au lieu de se perdre dans le culte de la forme. La découverte de quelque reste de cet art hérétique serait certes infiniment précieuse pour l'histoire de l'iconographie chrétienne. Quoi qu'il en soit, ces images cathares n'étaient pas destinées à trouver une place dans les lieux où la secte tenait ses réunions de prières[2]; elles ne figuraient sans doute que dans quelques livres, que l'on mettait entre les mains des croyants, pour les instruire dans l'hérésie.

Quant aux réunions religieuses elles-mêmes, elles portaient le cachet de la même simplicité que les lieux où elles se célébraient. Elles étaient dirigées par les ministres de la secte, et en leur absence par des parfaits. Le service se composait de différentes parties. Il commençait par la lecture d'un passage du Nouveau Testament, que le ministre interprétait ensuite dans le sens cathare, en faisant ressortir surtout les points sur lesquels l'Église romaine leur paraissait être en contradiction avec l'Évangile[3]. Cette prédication,

[1] Lucas Tudensis, 94.

[2] Il n'en est parlé chez aucun autre auteur, ni dans aucun protocole inquisitorial.

[3] Le ministre tient *librum Evangeliorum in manibus,* fait une lecture, et expose ensuite *scripturas per modum prædicationis.* Procès d'Armanno

faite sans art par des hommes simples mais enthousiastes, et écoutée avec beaucoup de recueillement, était suivie d'une cérémonie que les auteurs catholiques ont appelée l'*adoration* des hérétiques, mais qui doit porter à plus juste titre le nom de *bénédiction*. Les croyants dans l'assemblée joignaient les mains ou les posaient sur les bancs où ils étaient assis, fléchissaient les genoux et s'inclinant trois fois profondément, ils disaient chaque fois tous ensemble : « Bénissez-nous ; » la troisième fois ils ajoutaient : « Priez Dieu pour nous pécheurs, afin qu'il fasse de nous de bons chrétiens, et qu'il nous conduise à une bonne fin. » Le ministre et les autres parfaits répondaient à chaque prière des croyants, en étendant les mains sur eux : « Que Dieu vous bénisse, » et ils terminaient par ces mots : « Dieu veuille faire de vous de bons chrétiens, et vous conduire à une bonne fin[1]. » Après avoir reçu cette bénédiction, toute l'assemblée récitait l'Oraison dominicale. C'était l'unique prière qu'ils croyaient être permise aux chrétiens[2] ; ils étaient convaincus que la prière de l'âme ne doit s'adresser qu'à Dieu, qu'il n'est ni rationnel ni évangélique d'invoquer les saints[3], et que pour connaître les besoins des hommes, Dieu n'a pas besoin qu'on fasse beaucoup de paroles[4] ; c'est pour cela que la prière de

Pungilovo, chez Muratori, *Antiquit.*, V, 119. *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 10.

[1] *Arch. de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1243 ; Doat, XXII, f° 110b ; Vaissette, III, preuves, n° 263, p. 436 ; n° 264, p. 438 ; *Liber sent. inquisit. Tolos.*, 10, 11. En Allemagne les croyants disaient en prose rimée :

Nimmer müsse ich ersterben,
Ich müsse umb euch erwerben,
Dass mein end gut werde,

et le ministre répondait :

Und werdest ein gut mann.

Addit. à Reinerius, chez Gretser, 40.

[2] Peregr. Priscianus, 95 ; — les Bogomiles : Euthymius, *Narr. de Bogom.*, 28.

[3] Ermengaudus, 239 ; Alanus, 163. — [4] Ebrardus, 135.

Jésus-Christ est la seule dont ils se servissent, soit dans leurs réunions religieuses, soit dans la solitude ou dans l'intimité. Cependant, comme ils ne pouvaient croire que le Christ, en l'enseignant à ses disciples, y eût mêlé une supplication relative à un besoin matériel du corps, ils interprétaient le pain quotidien dans le sens de la nourriture de l'âme, et disaient au lieu de la simple formule de l'Écriture : « Donne-nous aujourd'hui notre pain *supersubstantiel*[1] ; » ils terminaient par les mots : « Car à toi appartiennent le règne, la puissance et la gloire à jamais » (S. Matth. VI, 13); comme ces mots ne se trouvent pas dans la Vulgate, leurs adversaires, qui ne connaissaient pas le texte original, les accusaient d'avoir falsifié à cet endroit la Bible[2]; c'est un reproche qu'ils ne méritaient pas, car en ce point leur version, faite sur un texte d'origine grecque, était plus fidèle que celle de l'Église occidentale.

La prière achevée, le ministre disait : « Adorons le Père, le Fils et le Saint-Esprit, » et l'assemblée répondait : « que

[1] *Arch de l'Inquisit. de Toulouse,* 1273 ; Doat, XXV, f° 19 ; 1277 ; *ibid.*, f° 248. Chez S. Matth. V, 11, et dans le passage correspondant de S. Luc XI, 3, il y a τὸν ἄρτον ἐπιούσιον ; chez S. Matth. la Vulgate traduit par *panem supersubstantialem,* et chez S. Luc par *panem quotidianum.* Ce dernier sens, évidemment plus vrai, était plus généralement adopté dans l'Église que le premier. Déjà saint Bernard fut choqué de trouver dans l'oraison dominicale de la liturgie du Paraclet, les mots : *Panem supersubstantialem* (Abélard, par M. de Rémusat, I, 177). On les reprocha également aux Cathares comme une erreur. Il est à remarquer que ceux-ci n'ont pas eu besoin de les prendre dans la Vulgate, car beaucoup de Pères grecs, tels que Cyrille d'Alexandrie, Jean de Damas, Théophylacte, etc., expliquaient le mot ἐπιούσιος, qui est un ἅπαξ λεγόμενον, dans le même sens. Voy. Suicerus, *Thesaurus ecclesiast.*, I, 1171 et suiv.

[2] *Arch. de l'Inquisit. de Toulouse,* 1273 ; *l. c.*, f° 17 ; Moneta, 445 : *Habes o Cathare plures constitutiones, quas unde habeas, testimonio Scripturæ ostendere non potes. Verbi gratià in oratione enim constat, quòd Dominus docuit discipulos orare, ut habetur* Matth. VI, v. 9 : *Sic ergo vos orabitis : Pater noster,* etc.; *tu autem huic orationi addis : Quoniam tuum est regnum, et virtus, et gloria in secula. Amen.*

la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec nous tous.» Le service se terminait par la bénédiction demandée et donnée dans les formes déjà citées plus haut; quelquefois les croyants disaient aussi : «Bons chrétiens, recommandez-nous à Dieu, et priez-le qu'il nous accorde une bonne fin et qu'il nous donne de ses grâces; et la réponse du ministre était : «Le Père, le Fils et le Saint-Esprit veuillent vous épargner un jour et vous pardonner vos fautes[1].»

Les détails de tout ce service religieux, notamment ceux de la bénédiction, et les paroles échangées entre les croyants et les parfaits, prouvent évidemment qu'il ne s'agissait pas ici d'une adoration rendue à ces derniers. De nombreux passages nous forcent à admettre que les inquisiteurs cherchaient à faire accroire au peuple catholique que les croyants de la secte étaient obligés d'adorer les hérétiques; car adorer des hommes, n'était-ce pas la plus criante révolte contre le christianisme? Dans les registres de l'inquisition il est dit fréquemment que les parfaits se sont fait rendre cette espèce de culte; c'était une des questions adressées le plus souvent aux témoins et aux accusés, et les notaires s'empressaient de noter, en se servant de leurs formules accoutumées, que tel avait confessé d'avoir adoré les hérétiques[2]. Mais dans ce

[1] *Arch. de l'Inquis. de Toulouse*, 273; Doat, XXV, f°s 117-19; *Liber sent. inquisit. Tolos.*, 29.

[2] P. ex. ...*Item semel adoravit Jacobum Auterii hereticum, junctis manibus, inclinando se ter super unam bancam coram eo, et dicendo qualibet vice : Benedicite. Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 61. ...*Adoravit eos flectendo genua ter junctis manibus inclinando se proffundo coram eis, et dicendo ter Benedicite,... et vidit ab aliis personis hereticos similiter adorari Ibid.*, 13. ...*Adoravit eos dicendo : Boni christiani, benedictionem Dei et vestram, flectendo genua ter ponendo manus super quandam bancam, inclinando coram eis et dicendo qualibet vice : Benedicite, et vidit ab aliis idem similiter adorari. Ibid.*, 68, etc. ...*Si reverentiam fecerunt hæreticis, ubi credentes, orationes ipsorum implorantes, et bonos christianos profitentes,* QUASI *adorant illos.* Conc. de Narbonne, 1243, can. 29; chez Mansi, XXIII. 364.

que ces mêmes documents rapportent sur la nature de cette cérémonie, il est impossible de reconnaître la moindre trace d'une prétendue adoration témoignée à la personne même des parfaits. Les croyants s'agenouillent et s'inclinent pour demander la bénédiction, comme cela se pratiquait en mainte occasion dans l'Église catholique elle-même; et ce qui plus est, les parfaits ne les bénissent pas en leur propre nom, ils prient Dieu de leur pardonner leurs péchés et de leur accorder une bonne fin; les croyants se recommandent à ces prières, parce que les Bonshommes, ayant reçu la communication du Saint-Esprit, peuvent se mettre en rapport plus immédiat avec Dieu; tel est tout le sens de la cérémonie; on voit qu'il n'y est nullement question d'une adoration proprement dite, et qu'adorer les hérétiques ne signifiait pas autre chose que demander leur bénédiction.

Cette bénédiction avait une haute importance aux yeux de la secte; on la répétait en une foule de circonstances; nous avons remarqué déjà combien les croyants s'estimaient heureux d'être bénis par ceux qu'ils vénéraient comme les bons chrétiens. Dans les lieux où la secte pouvait célébrer librement son culte, la cérémonie de la bénédiction avait lieu journellement, le matin et le soir[1]; c'est un usage qui remplaçait pour les croyants les messes de matines et de vêpres du catholicisme.

CHAPITRE II.

LE CONSOLAMENTUM.

Nous avons dit plus haut que ce rite était l'acte le plus important de la religion cathare, le moment le plus décisif dans

[1] *Arch. de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1243; Doat, XXIII, f° 201b.

la vie d'un partisan de la secte. Il marquait le passage de l'état de péché à l'état de perfection, la transition de la servitude à ce qu'on appelait la glorieuse liberté des enfants de Dieu. Avant de parler de ce rite lui-même, il convient de dire les raisons qui ont fait rejeter au dualisme le baptême d'eau; car au premier coup d'œil il peut paraître étrange, que des hommes qui prétendent se fonder sur le Nouveau Testament et suivre en tout point l'exemple de l'Église apostolique, n'admettent pas un usage prescrit en termes formels par Jésus-Christ lui-même et observé dans l'Église dès les premiers jours de sa fondation. Le baptême avec de l'eau ne peut avoir aucun effet, par la simple raison que l'eau est une matière créée ou formée par le mauvais Dieu; comment le Dieu bon aurait-il pu se servir d'un produit de son adversaire, pour accomplir un acte par lequel les âmes soumises à celui-ci devaient être délivrées de son joug? On niait en outre la vertu sacramentelle de cet acte en général, et on disait : un homme qui doit être baptisé a fait pénitence ou bien il ne l'a pas faite; dans le premier cas, à quoi lui sert encore le baptême, attendu qu'il est justifié déjà par le seul fait de sa foi et de sa pénitence? et dans le second cas, le baptême ne saurait lui conférer magiquement une pureté qu'il n'a ni recherchée ni méritée[1]. Ceux qui considéraient Jean-Baptiste comme un envoyé du démon, ajoutaient que le baptême d'eau doit être rejeté comme ayant été institué par ce faux prophète pour prévenir et entraver l'œuvre de Jésus-Christ, qui devait baptiser de l'Esprit-Saint[2]; et ne pouvant se refuser aux témoignages de l'histoire, ils allaient jusqu'à prétendre que Jésus-Christ et l'Église primitive n'avaient conservé le baptême d'eau, que pour ne pas donner du scandale à ceux qui étaient habitués à cet usage[3], lequel

[1] Eckbertus, 899 ; Ebrardus, 139 ; Bonacursus, 209; Alanus, 104; Moneta, 278 et suiv.

[2] *Evang. Joh.*, chez Benoist, I, 291. — [3] Moneta, 279, 291.

toutefois doit être abandonné dans les temps où l'Évangile est compris dans son vrai sens spirituel. Il est clair que les Cathares ont aussi dû se prononcer contre la coutume d'administrer le baptême aux enfants; en effet, si la contrition à cause des péchés qu'on a commis est la chose essentielle, il s'ensuit que le baptême, quand même on lui attribuerait une efficacité que les Cathares croyaient devoir nier, ne doit exercer aucun effet sur des enfants qui ne sont pas encore en état de discerner entre le bien et le mal, et d'avoir par conséquent la foi sans laquelle le sacrement demeure une vaine formalité[1]. Le seul vrai baptême, suivant eux, est le baptême « du Saint-Esprit et de feu ,» dont parle l'Écriture et qu'elle oppose au baptême d'eau de Jean-Baptiste (S. Matth. III, 11; Actes I, 5)[2]. Ils administraient ce baptême sans élément matériel, par la seule imposition des mains, accompagnée d'une prière, conformément à un usage apostolique, qui à la vérité avait eu un autre but et un autre sens (Actes VIII, 14-17; XIII, 3; 2e ép. à Timoth. I, 6)[3]. A ce

[1] Les Cathares d'Aquitaine, 1018; Ademarus, 154; ceux d'Orléans, 1022; *Gesta synodûs Aurel.*, 605; ceux d'Arras, 1025; Mansi, XIX, 423; ceux d'Agen, 1101; Radulphus Ardens, 9; ceux de Soissons, 1114; Guibertus Novig., 519; Eckbertus, 899, 908; Ebrardus, 159; Ermengaudus, 233; Alanus, 92 et suiv.; Moneta, 283; *Disputatio*, 1726 et suiv.; Steph. de Bellavillâ, 90; *Liber sent. inquisit. Tolos.*, 84, 105, 158, 159, 191, etc. Le peuple disait grossièrement : *Baptismus qui fit cum istà aquà, quœ facit plorare pueros et generat vermes, nihil est. Arch. de l'Inquis. de Carcassonne*, 1305; Doat, XXXIV, f° 100b. — Les Bogomiles : Euthymius, *Narr. de Bogom.*, 25.

[2] Evervinus, 455; Eckbertus, 899, 911; Moneta, 282.

[3] Les Cathares d'Orléans, 1022; *Gesta synodûs Aurel.*, 605. Les paroles suivantes de l'évêque Gérard de Cambrai aux Cathares d'Arras, en 1025, se rapportent aussi au *Consolamentum;* il commence par leur reprocher *quòd putatis vos posse dare quod non accepistis,* c'est-à-dire le Saint-Esprit; puis il continue : *In lucis, aut in biviis, aut etiam intra pudenda septa latrinarum vestras phantasias atque sacrilegas incantationes, quasi quoddam sanctificationis mysterium, super eos agitis, quos erroris vestri consortio admiscere potestis.* Mansi, XIX, 444. Les Cathares de Châlons,

baptême spirituel, qu'ils ne conféraient qu'à ceux qui donnaient les marques d'une pénitence profonde, ils attribuaient toutes les vertus qu'ils refusaient au baptême d'eau; logiquement ils auraient dû se contenter d'un simple acte symbolique, n'ayant d'autre but que de solenniser la réception d'un nouveau membre dans leur secte; mais sans se souvenir qu'ils rejetaient le baptême de l'Église parce qu'il leur paraissait inutile dès qu'on se repentait de ses fautes et qu'on avait la foi, ils prétendaient que leur rite était plus qu'un symbole d'initiation, qu'il était un véritable sacrement, communiquant le Saint-Esprit et donnant la certitude de la rémission des péchés[1].

On pouvait leur objecter que si le corps est l'œuvre du démon, on ne comprend pas pourquoi ils attribuent à l'imposition des mains, acte tout matériel et tout extérieur, une vertu telle qu'elle devient l'intermédiaire indispensable de la communication du Saint-Esprit; les dualistes mitigés répondaient, que selon S. Paul (2e ép. aux Cor. IV, 16), il y a un corps extérieur et un corps intérieur, et que dans le *Consolamentum* ce n'est pas la main visible qui agit, mais la main intérieure et invisible[2]; les dualistes absolus, plus conséquents, ne considéraient l'imposition des mains que comme un acte symbolique et accessoire; l'essentiel, c'était la prière; c'est elle qui, selon eux, faisait tout; ils ne conservaient l'imposition des mains, que parce qu'elle était un usage apostolique[3].

1043; *Gesta episcopp. Leodiens.*, 899; Evervinus, 455; Moneta, 280; Reinerius, 1761.

1 Reinerius, 1762, dit que c'était un de leurs sacrements. Les catholiques l'appelaient *hæreticatio; hæreticare*, c'était recevoir quelqu'un par le *Consolamentum* au nombre des parfaits. P. ex. *Liber sent. inquis. Tol.*, 59, 109, etc.; *Forma qualiter hæretici hæreticant hæreticos suos*, chez Martène et Durand, *Thes. novus anecdot.*, V, 1776.

2 Moneta, 126; Reinerius, 1762.

3 Reinerius, *l. c.*

Le *Consolamentum* était le but où tendaient tous les efforts et toutes les espérances des croyants de la secte; il devait leur donner « une bonne fin » et « sauver leur âme[1]; » aussi était-il entouré d'une solennité extraordinaire. Le droit de le conférer appartenait de préférence à ceux qui étaient ministres dans la secte, et il fallait la présence d'au moins deux d'entre eux pour la célébration de la cérémonie. Cependant les ministres pouvaient être remplacés par d'autres membres ayant déjà reçu le *Consolamentum*, et en des cas d'urgence même par des femmes[2]. Une condition indispensable pour l'efficacité de l'acte, c'est que celui qui devait l'accomplir, ne fût point dans le moment en état de péché mortel; on faisait dépendre la vertu du sacrement de l'état moral de celui qui l'administrait; s'il a commis un péché et qu'il ne l'a pas encore expié, il a perdu le Saint-Esprit, et sa prière pour faire descendre ce Saint-Esprit sur l'âme du récipiendaire demeure vaine et impuissante[3].

Pour recevoir le *Consolamentum*, il ne fallait pas seulement croire à la vérité de la doctrine cathare, il fallait s'être préparé spécialement et souvent pendant un temps assez long, par des prières et par des abstinences; le moment définitif de l'initiation était précédé d'un jeûne rigoureux : il fallait pendant trois jours entiers se priver de toute nourriture[4]. A ces épreuves mêmes on n'était admis qu'après avoir été longtemps et sévèrement observé par les parfaits de la secte qui, toujours persécutés, devaient veiller à ne pas re-

[1] *Liber sentent. inquis. Tolos.*, 85, 190, 1248, etc.

[2] Ermengaudus, 256; Moneta, 278; Reinerius, 1762; *Arch. de l'Inquis. de Carcassonne*, 1245; Doat, XXIII, f° 292.

[3] Ermengaudus, *l. c.*; Reinerius, *l. c.*

[4] Le *Consolamentum* n'est donné que *post certi temporis probationem*, Moneta, 278; Arnaldus Martini... *incipiebat facere abstinencias hereticorum ut fieret hereticus. Liber sent. inquisit. Tolos.*, 89. *Arch. de l'Inquis. de Carcassonne*, 1244; Doat, XXIV, f° 288b. — Les Bogomiles : Euthymius, *Narr. de Bogom.*, 25.

cevoir en leur nombre des hommes qu'ils auraient pu soupçonner de lâcheté ou de perfidie[1]. Conformément à la doctrine des Cathares que l'acte sacramentel n'a son effet qu'autant qu'on a la foi et qu'on demande sincèrement le pardon de Dieu, il était de règle de n'admettre au *Consolamentum* que des adultes, sans distinction de sexe; cependant il y a des exemples que les mains ont été imposées à des enfants, soit à l'heure de la mort, soit pour les destiner au ministère de la secte[2]. Dans tous les cas il fallait être, au moment de la cérémonie, en pleine possession de ses facultés et avoir l'usage de la parole, pour pouvoir répondre aux questions et répéter les prières et les obligations usitées[3].

Dans les contrées et aux époques où la secte existait librement à côté de l'Église catholique, le *Consolamentum* se célébrait publiquement, en présence des croyants venus de tous les côtés pour assister à ce spectacle solennel. Dans les temps de persécution, la cérémonie était entourée du plus profond mystère; elle avait lieu sous le voile de la nuit, dans des endroits cachés, et peu de fidèles seulement pouvaient y assister[4]; c'est l'acte qu'on s'efforçait avec le plus de soin de dérober à la connaissance des adversaires, car une fois *consolé* ou reçu *hérétique*, on n'avait plus de grâce à espérer de l'Église, on n'avait d'autre perspective que le bûcher.

Quand le récipiendaire s'était préparé par l'épreuve préliminaire, on l'introduisait en silence dans le lieu où l'initia-

[1] *Ab ipsis... qui veniunt ad vos, fidem vestram, ex qua salvandos vos esse speratis, et occulta opera vestra longo tempore, ut dicunt quindecim annis, occultatis, donec diu vos probaveritis, ita ut sperare possitis de eis quòd non prodant vos.* Eckbertus, 900.

[2] *Actes de l'Inquis.*, souvent.

[3] *Moris est apud eos, ut dicitur, quòd nullum... consolentur, qui non sit sanæ mentis, et memoriam habeat ordinatam.* Urbain IV aux inquisiteurs, 1261; chez Eymericus, 133; *Actes de l'Inquis.*, souvent.

[4] Eckbertus, 911; Steph. de Bellavillà, 90.

tion devait être célébrée; de nombreux flambeaux allumés étaient disposés le long des murs, pour symboliser sans doute qu'on allait donner à un frère le baptême de feu[1]; au milieu se trouvait une table, couverte d'un drap blanc, sur lequel était posé le volume du Nouveau Testament[2]. Avant de commencer la cérémonie, les ministres, de même que tous les assistants, se lavaient les mains, pour qu'aucune souillure ne troublât la pureté du lieu[3]. L'assemblée se rangeait ensuite en cercle, suivant le rang que chacun occupait dans la secte, et en gardant le silence le plus respectueux[4]; le récipiendaire se plaçait au milieu, à quelque distance de la table servant d'autel[5]. Le ministre, tenant en main le Nouveau Testament[6], ouvrait la solennité en instruisant le néophite des doctrines des Cathares, en lui retraçant l'austérité de la vie qu'il aurait à mener après sa réception, et en l'exhortant surtout à ne plus fonder aucun espoir sur l'Église de Rome, mais à persévérer jusqu'à la mort dans sa foi nouvelle, qui seule pourrait lui procurer le salut et le ramener à Dieu[7]. Après cette allocution, le ministre adressait au récipiendaire la question : « Frère, veux-tu te rendre à notre foi? » Et il devait répondre par oui[8]. S'il était marié on demandait à sa femme de le délier du serment conjugal, afin de le rendre à Dieu et à l'Évangile; en recevant une femme, on adressait cette question à son mari[9]. Alors le récipiendaire s'agenouil-

[1] *Locantur luminaria copiose in parietibus cunctis.* Eckbertus, *l. c.*; ...*candelis undique accensis.* Steph. de Bellavillà, *l. c.*

[2] ...*Impositis in quodam banco manutergiis albis, et desuper librum quem vocabant textum...* Vaissette, III, preuves, nº 224, p. 387.

[3] Ermengaudus, 236.

[4] Ils se placent *per ordinem in circuitu cum reverentià magnà.* Eckbertus, 911.

[5] *Ibidem.* Vaissette, *l. c.*

[6] Ermengaudus, 236. — [7] *Ibidem.* Moneta, 278.

[8] *Forma qualiter hæretici hæreticant hæreticos suos;* chez Martène et Durand, *Thes. novus anecdot.*, V, 1776.

[9] *Arch. de l'Inquis. de Carcassonne,* 1243; Doat, XXIII, fº 79.

lait, et mettant les mains contre terre, il disait : « Bénissez-moi. » Le ministre répondait : « Que Dieu te bénisse. » Cela se répétait une seconde et une troisième fois, et à chaque fois le récipiendaire s'avançait de quelques pas, en gardant toujours sa position baissée contre terre. Après avoir demandé la troisième fois à être béni, il ajoutait : « Seigneur, prie Dieu pour moi, pécheur, qu'il me conduise à une bonne fin, » et le ministre répondait à son tour : « Que Dieu te bénisse, qu'il fasse de toi un bon chrétien et te conduise à une bonne fin[1]. » A cela succédait l'obligation solennelle du nouveau frère; « je promets, disait-il, en étant toujours agenouillé, de me rendre à Dieu et à son Évangile; de ne jamais mentir ni jurer; de ne plus toucher à une femme; de ne tuer aucun animal et de ne manger ni viande, ni œuf, ni laitage; de ne me nourrir que de nourriture végétale et de poissons[2]; de ne rien faire sans prière; de ne pas voyager, ni de passer la nuit à un endroit, ni même de manger sans compagnon, et si je tombe entre les mains de mes ennemis et que je sois séparé de mon frère, de m'abstenir au moins pendant trois jours de toute nourriture; de ne jamais dormir sans être vêtu[3]; enfin de ne pas trahir ma foi, quel que soit le genre de mort dont on me menace[4]. » Il ajoutait de nouveau un triple : « Bénissez-moi[5], » et toute l'assemblée se mettait à genoux

[1] *Forma qualiter hæretici hæreticant,* etc.; *l. c.* Les paroles étaient en langue vulgaire : *Senhor, prega Deu per aquest pecaire, que Deus m'aport a bona fi;* réponse : *Deus vos benedicat, eus (Deus ?) fassa bon chrestia, eus port a bona fi. Arch. de l'Inquis. de Carcassonne*, 1243; Doat, XXII, f° 110a.

[2] *Nisi de aquà et ligno; et pro aquà intelligunt pisces, et pro ligno oleum. Forma,* etc., *l. c. Nisi de oleo et piscibus.* Vaissette, III, preuves, n° 224, p. 387.

[3] *Sine camisià et bracis. Forma,* etc., *l. c.*

[4] *Ibidem.* Vaissette, *l. c. Actes de l'Inquis.,* souvent; surtout *Inquis. de Carcassonne,* 1244; Doat, XXIII, f° 272.

[5] Vaissette, *l. c.*

comme lui[1]. Le ministre s'avançait alors et lui ayant donné à baiser la Bible[2], il la lui posait sur la tête, et les autres frères parfaits s'approchaient et lui imposaient la main droite, les uns sur la tête, les autres sur les épaules[3]; toute l'assemblée prononçait les mots : « Adorons le Père, le Fils et le Saint-Esprit,» après quoi le ministre implorait Dieu de faire descendre sur le néophite l'Esprit saint et consolateur[4]. L'assistance entière récitait ensuite l'Oraison dominicale[5], et le service se terminait par la lecture, faite par le ministre, des dix-sept premiers versets de l'Évangile selon S. Jean[6]. Au frère *consolé* on remettait en souvenir de son initiation un fil de lin ou de laine, dont il devait se ceindre le corps, et qu'on appelait symboliquement son vêtement[7]. Avant de se séparer, les ministres donnaient encore au nouveau parfait le baiser de paix, en l'embrassant deux fois sur la bouche[8]; le parfait rendait ce baiser à celui qui se tenait le plus près de lui, et tous les assistants le recevaient ainsi à la ronde; si le nouveau membre était une femme, le ministre lui donnait la paix en lui touchant l'épaule avec la Bible et le coude avec son coude; elle transmettait ce baiser symbo-

[1] *Forma*, etc., *l. c.*

[2] *...Et denique osculatus fuit librum dictorum hæreticorum ; et his completis, imposuerunt librum...* Vaissette, *l. c.*

[3] Eckbertus. 911 ; Ermengaudus, 236 ; *Forma*, etc., *l. c.*; Moneta, 278; *Actes de l'Inquisit.*, souvent. — Les Bogomiles : Euthymius, *Narr. de Bogom.*, 25.

[4] *Arch. de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1244; Doat, XXIII, f° 58a.

[5] Selon Ermengaudus, 236, ils la disaient sept fois; d'ordinaire on ne la disait qu'une fois. — Les Bogomiles : Euthymius, *Narr. de Bogom.*, 26.

[6] Ermengaudus, 236 ; Steph. de Bellavillà, 91 ; *Forma*, etc., *l. c.*

[7] *...Quoddam filum subtile lineum vel laneum pro habitu, quem portat supra camisiam ; et sic ille postmodum dicitur hæreticus indutus. Forma*, etc., *l. c.*; *Liber sent. inquisit. Tolos.*, 249; les femmes portaient *cordulam cinctam ad carnem nudam subtus mamillas. Arch. de l'Inquisit. de Toulouse*, 1273; Doat, XXV, f° 60a.

[8] *...Bis in ore ex transverso. Forma*, etc., *l. c.; Arch de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1243; Doat, XXII, f° 112b, etc.

lique de la même manière à son voisin s'il était homme[1]. Tous les hommes finalement se donnaient l'accolade fraternelle entre eux; les femmes se la donnaient entre elles, et l'assemblée se séparait après avoir félicité le frère nouvellement reçu[2]. Celui-ci, sortant à peine d'un jeûne absolu de trois jours, devait se retirer pendant quarante jours dans la solitude et ne se nourrir que de pain et d'eau, pour méditer sur la grâce qu'il venait d'obtenir, et sur les graves obligations qu'elle lui imposait pour le reste de sa vie[3].

Quant à la cérémonie du *Consolamentum* donné aux malades, elle différait en quelques points de la réception ordinaire d'un candidat à la perfection. Lorsqu'un malade désirait l'imposition des mains, deux parfaits se rendaient en sa chambre, suivis seulement d'un petit nombre de croyants. Ils s'assuraient d'abord si le malade était encore maître de ses sens, s'il avait une pleine conscience de ce qu'il faisait, et surtout s'il avait encore l'usage de la parole, pour pouvoir dire les prières et prononcer sa promesse; ce n'est que dans des cas rares que l'on faisait exception à cette règle; on ne s'en écartait en général que lorsqu'il s'agissait de « donner une bonne fin » à des guerriers blessés à mort dans un combat contre les catholiques[4]. Dans les cas ordinaires, la solennité s'ouvrait par la bénédiction donnée aux assistants, agenouillés devant les Bonshommes. Puis le ministre demandait au malade s'il voulait se rendre à Dieu et à l'Évangile.

[1] ...*A libro et cubitu*, ou *cum libro et cum brachio. Arch. de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1244; Doat, XXIII, f° 58[b], 128[a], etc.

[2] *Ibidem.*

[3] *Ibid.*, Doat, XXIV, f° 239[a]. Suivant Euthymius, *Narr. de Bogom.*, 26, cette première initiation était suivie chez les Bogomiles d'une seconde plus parfaite, quoique consistant absolument dans les mêmes rites; il est possible que cela ait eu lieu; cependant il est aussi possible qu'Euthymius eût rapporté un fait inexact; car on ne voit chez les Cathares aucune trace d'une seconde initiation, du reste superflue après tout ce qui se faisait dans la première.

[4] Comme p. ex. au siége du château de Montségur, en 1244.

Après qu'il l'eût affirmé, on lui faisait prêter l'obligation d'usage[1]; on étendait sur sa poitrine un drap blanc[2], et les deux parfaits se plaçaient l'un à son chevet, l'autre à ses pieds; le premier posait la main droite sur la tête du malade, en ayant soin, si c'était une femme, de ne pas la toucher; dans la main gauche il tenait le Nouveau Testament, et lisait à haute voix les premiers versets de l'évangile de saint Jean[3]; il appelait ensuite le Saint-Esprit sur l'âme du malade, après quoi celui-ci disait, avec toute l'assistance, l'Oraison dominicale; la cérémonie se terminait par le baiser de paix, et un des parfaits ceignait le malade du fil symbolique[4]. Nous avons dit plus haut que souvent, après avoir reçu le *Consolamentum,* les malades se laissaient mourir de faim, soit volontairement, soit par ordre des parfaits, afin de hâter ce que dans leur illusion enthousiaste ils appelaient la délivrance du mal et le retour dans le monde de Dieu.

CHAPITRE III.

LA BÉNÉDICTION DU PAIN.

De même que les Cathares faisaient correspondre le *Consolamentum* au baptême des chrétiens, ils avaient un usage qui devait rappeler la sainte-cène, et qu'ils appelaient la *bénédiction* ou la *fraction du pain.* Cet usage se pratiquait à chaque repas auquel assistaient des parfaits. Avant de s'asseoir à table, on disait l'oraison dominicale et on recevait la bénédiction; puis un ministre ou bien le plus âgé des parfaits prenait un pain, le bénissait, et en distribuait des morceaux à tous les assistants, en disant : « Que la grâce de notre Seigneur soit toujours avec vous; » chacun alors mangeait sa

[1] *Arch. de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1243; Doat, XXII, f° 111[b].
[2] *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 186. — [3] *Ibid.*, 186, 190, 193, 249.
[4] *Ibid.*, 249; *Arch. de l'Inquisit. de Carcassonne, l. c.*, f[os] 112[a], 163 et suiv.; voy. aussi Vaissette, IV, 40.

part dans un silencieux recueillement[1]. Ces repas devaient renouveler les agapes des premiers chrétiens, et symboliser, non pas la participation aux bienfaits de la mort du Christ, mais la communion, la fraternité entre tous les membres de la secte. Il peut paraître étrange que les Cathares, qui rejetaient le baptême chrétien, à cause de l'élément matériel de l'eau, aient béni le pain qui n'est pas moins une production de la terre et du mauvais Dieu; aussi les dualistes absolus prétendaient-ils que la bénédiction ne portait pas sur le pain lui-même, mais sur l'acte de la manducation[2]. La foule des croyants ne faisait pas cette distinction, plus subtile que vraie; on prenait le pain pour du pain réellement bénit, et on l'appelait même le pain de Dieu ou le pain de la sainte oraison[3]. Là où les parfaits étaient nombreux et pouvaient visiter souvent leurs fidèles, ils leur bénissaient du pain en assez grande quantité, pour qu'ils pussent en manger tous les jours[4]. Dans les temps de persécution, quand les parfaits, obligés de se tenir cachés, ne pouvaient faire leurs tournées qu'à de rares intervalles, cet usage dut se modifier; on ne mangeait alors du pain bénit qu'aux occasions solennelles, surtout aux fêtes de Noël et de Pâques[5]; des messagers fidèles

[1] Evervinus, 455; Reinerius, 1763; le texte de Martène et Durand est *tenet panem* ET VINUM *vel plures, si necesse est...*; celui de Gretser donne un meilleur sens : *panem* UNUM *vel plures.* Reinerius ajoute que c'est là un des sacrements des Cathares. Concile de Narbonne, 1243, canon 29; Mansi, XXIII, 364; *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 28, 29, etc.

[2] Reinerius, 1763.

[3] *...Quem vocant panem sanctæ orationis. Liber sentent. inquisit. Tol.*, 29, 34; Eymericus, 274; *...dicens quòd erat panis de Deo*; *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 112. On peut déjà reconnaître cet usage du pain bénit dans les bruits répandus sur les Cathares d'Orléans et de Soissons, qu'ils brûlaient des enfants, et que des cendres ils faisaient une pâte qui servait à leur Eucharistie et à laquelle ils attachaient un grand prix. Voy. ci-après le livre cinquième, note 1.

[4] *Arch. de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1244; Doat, XXIII, fº 204b.

[5] Procés d'Armanno Pungilovo, chez Muratori, *Antiquit.*, V, 137. *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 160.

le portaient dans les villes et dans les villages aux croyants, et ceux-ci le conservaient religieusement dans des cassettes pendant des années entières. On n'était plus tenu alors de le manger en commun, en célébrant une agape; on en prenait en secret une parcelle, en commémoration de son admission dans la communauté des croyants, et de la fidélité qu'on devait aux Bonshommes et à leur Église[1].

On peut se demander pourquoi les Cathares, s'ils voulaient revenir aux usages de l'Église primitive, ne bénissaient pas aussi le vin et en donnaient à boire à tous. Il est vrai qu'un auteur du douzième siècle, Evervin, assure qu'à chacun de leurs repas ils consacraient aussi la boisson[2]; mais comme aucun témoignage postérieur ne vient à l'appui de l'opinion, qu'ils auraient attaché à la bénédiction du vin le même sens qu'à celle du pain, on doit entendre le passage d'Evervin d'une manière générale de la bénédiction que le parfait, assistant à un repas, prononçait sur chaque mets, et dont nous avons parlé plus haut. Si l'usage de ne pas consacrer aussi le vin ne se fondait pas chez eux sur la considération que le pain est un aliment plus universel et plus nécessaire, et peut-être sur un sens symbolique qu'ils lui attribuaient en souvenir de Jésus-Christ qui s'est appelé le pain de la vie (S. Jean VI, 35), nous ne saurions expliquer pourquoi ils ont laissé leur cène incomplète[3].

[1] Procès d'Armanno Pungilovo, *l. c. Arch. de l'Inquisit. de Toulouse*, 1276; Doat, XXV, f° 229; *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 112, 160, 198, etc.

[2] *In mensà suà quotidie cum manducant ad formam Christi et apostolorum, cibum suum et potum in corpus Christi et sanguinem per dominicam orationem consecrant, ut inde se membra et corpus Christi nutriant.* Evervinus, 455; S. Bernardi *Sermo*, 66, I, 1500.

[3] Les anciens Manichéens ne communiaient aussi que sous une espèce; les papes Léon-le-Grand et Gélase leur en font un reproche (Leo Magnus, *sermo* 40; *in opp.*, I, 161; Gelasius, *in Gratiani Decretum*, t. III, *de consecrat.* II, cap. 12, col. 1918). La raison des Manichéens était leur

Quoiqu'ils aient attaché une haute importance à leur pain bénit, ils rejetaient toute signification mystique, relative au corps de Jésus-Christ, semblable à celle qu'on attache à l'Eucharistie dans le système orthodoxe. Nul d'entre eux ne croyait qu'en consacrant le pain, on lui faisait subir une transformation surnaturelle, et qu'il représentait d'une manière quelconque le corps du Christ, corps qui d'ailleurs, suivant le dualisme cathare, n'avait été qu'apparent[1]. L'Église était unanime à leur reprocher leur doctrine sur la cène; elle la déclarait fausse, à une époque où elle-même n'avait pas encore une croyance bien arrêtée, où la transsubstantiation n'était pas encore élevée au rang d'un dogme officiel. Au douzième siècle beaucoup de personnes professaient encore les opinions de Bérenger; une grande confusion régnait dans les idées sur la présence de Jésus-Christ dans la cène; les uns n'en avaient que des notions très-vagues, tandis que d'autres se la représentaient d'une manière singulièrement matérielle[2]. Cependant depuis le douzième siècle le dogme de la transsubstantiation réunit de plus en plus les suffrages des docteurs et devint de jour en jour plus populaire; c'est aussi depuis cette époque que les objections des Cathares contre le système de l'Église devinrent plus nombreuses et plus fortes[3]. Ils interprétaient dans un sens allégorique et

aversion profonde pour le vin; il est évident que les Cathares, qui permettaient l'usage du vin, ne pouvaient pas avoir ce même motif.

[1] Eckbertus, 922; Ebrardus, 147; Reinerius, 1763.

[2] Comp. Zacharias Chrysopolitanus (moine prémontré à Laon, vers 1150), *Comment. in concordiam evangel.*; dans la *Biblioth. Patrum maxima,* XIX, 156; et Algerus (bénédictin à Cluny, mort en 1131), *De sacramento corp. et sang. Domini; ibid.*, XXI, 251.

[3] Déjà les Cathares d'Orléans, 1022 : *...neque sacramentum corporis et sanguinis Christi (esse) in consecratione sacerdotis. Gesta syn. Aurel.*, 605; et ceux d'Arras, 1025 : *Quî enim (dicunt) potest ita suum corpus per tot ecclesias in toto orbe diffusas distribui, per tam innumerabiles populos et longa tempora, singulis diebus, singulis hominibus sumendum distribui, et nunquam deficere?* Mansi, XIX, 423.

spirituel les paroles sur lesquelles se fondait la doctrine catholique, et ils opposaient à celle-ci ce raisonnement : sans doute Jésus-Christ a dit que celui qui mange sa chair et qui boit son sang a la vie éternelle (S. Jean VI, 53-57); mais il a dit aussi que c'est l'esprit qui vivifie et que la chair ne sert de rien (*ib.* 63); se nourrir de sa chair et de son sang, c'est donc entendre et recevoir ses paroles, qui seules sont esprit et vie (*ib.* 63)[1]. Le vrai pain céleste qui procure la vie à celui qui en mange, ce n'est pas même le pain bénit des parfaits, c'est la Parole de Dieu, c'est la sainte prière de l'âme recevant cette Parole[2]; le corps de Christ, ce corps qui n'était pas fait d'une matière terrestre, n'est pas sur l'autel ni entre les mains des prêtres, il est l'Église de Dieu[3]. Ils élevaient en outre contre la transsubstantiation et la messe quelques objections plus directes, tirées soit des principes mêmes de leur système, soit des différents passages de l'Écriture-Sainte. Le pain et le vin, disaient-ils, sont par leur nature des produits du démon; comment par conséquent pourraient-ils être changés dans le corps immatériel et céleste de Jésus-Christ? Et ce corps eût-il même été réel, ils soutenaient l'impossibilité logique et physique de la conversion d'une substance en une autre[4]. Ils expliquaient les paroles de Jé-

[1] Ebrardus, 146; Ermengaudus, 252; Moneta, 301.

[2] *Arch. de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1305; Doat, XXXIV, f° 100a; Eymericus, 274. — Les Bogomiles : Euthymius, *Narr. de Bogom.*, 26.

[3] Stephanus de Bellavillà, 90. Eckbertus, 899 et 924 prétend que lorsqu'on les interrogeait, s'ils croyaient à la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans la cène, ils n'hésitaient pas à l'affirmer, mais qu'ils entendaient parler de leur propre corps, qu'ils consacrent en mangeant du pain bénit; c'est ainsi, dit-il, qu'ils enseignent que le pain est transsubstantié dans le corps de Christ. Cela ne nous paraît être qu'une supposition d'Eckbert; car il est impossible de l'accorder avec leur doctrine sur la nature du corps de l'homme. S'ils ont parlé de consacrer le corps de Christ, ils ne peuvent avoir entendu cela que symboliquement, dans le sens indiqué ci-dessus dans le texte.

[4] Bonacursus, 209; Moneta, 295 et suiv.; *Disputatio*, 1729.

sus-Christ : « Ceci est mon corps » (S. Matth. XXVI, 26), d'une manière qui pouvait s'appuyer jusqu'à un certain point sur l'autorité de plusieurs Pères de l'Église[1], et qui depuis a trouvé de nombreux partisans. En disant « ceci est mon corps, » Jésus-Christ, suivant leur doctrine, n'a voulu dire autre chose sinon que le pain qu'il tenait en main devait *représenter* son corps; *ceci est* veut dire *cela signifie*[2]. Outre ces arguments, les Cathares en avaient encore d'autres, plus appropriés au grossier sens commun du peuple. Ils disaient à celui-ci : comment pouvez-vous croire que le corps de Jésus-Christ se trouve entre les mains des prêtres, quand vous songez que Jésus-Christ est remonté au ciel avec son corps céleste, et que s'il avait eu un corps matériel, celui-ci eût été réduit en poussière après l'ascension[3]? Et si on mangeait réellement son corps, de quelle immense étendue aurait-il dû être pour suffire à la consommation de tant de milliers d'hommes depuis tant de siècles! Le rocher d'Ehrenbreitstein n'eût été rien en comparaison de ce corps, dit un jour un Cathare de Bonn[4]; il faudrait qu'il fût plus grand que les Alpes, disaient ceux du midi de la France[5]. La messe est donc un blasphème, et les prêtres qui font les dieux de pâte, et qui portent le saint-sacrement par les rues, ne le font que pour tromper le monde[6].

[1] Tertullien, *Adversus Marcionem*, lib. IV, cap. 40, p. 457; Origène, *Comment. in Matth.*, t. XI, cap. 14; *in opp.*, III, 498.

[2] Alanus, 142; Ermengaudus, 231; *Disputatio*, 1731; Steph. de Bellavillà, 90. Ils citaient aussi Matth. XV, 17, et Osée VI, 6; Moneta, 300.

[3] Eckbertus, 924.

[4] *Si esset illud corpus Domini tantæ quantitatis ut est petra Erenberti, jamdudum esset consumptum, ex quo primùm cœpit manducari.* Eckbertus, 925.

[5] ...*Quòd Christi corpus, et si magnitudinem Alpium in se contineret, jamdudum consumptum a comedentibus et adnichilatum fuisset.* Petr. Vall. Cern., 556. Voy. d'autres raisons populaires fort grossières chez Alanus, 128 et suiv.

[6] *Dicebant quòd capellani f§iunt plures deos de pastà, et postea com:*

CHAPITRE IV.

LA CONFESSION OU L'APPAREILLAMENTUM.

Tout en rejetant le sacrement catholique de la confession[1], et en disant que l'Évangile commande de ne se confesser qu'à Dieu[2], les Cathares pratiquaient aussi l'usage d'une confession publique et solennelle, qu'ils considéraient même comme une espèce de sacrement[3]. Cet usage concernait tout aussi bien les croyants que les parfaits de la secte. Le croyant qui voulait se confesser, se présentait devant l'assemblée des parfaits et des fidèles, et en s'agenouillant et en s'adressant au ministre, qui tenait le Nouveau Testament devant la poitrine, il disait : « Je viens ici devant Dieu et devant vous me déclarer coupable et faire la confession de tous les péchés que j'ai pu commettre et du mal qui est en moi, afin de recevoir le pardon de Dieu par vous. » Là-dessus le ministre posait le Nouveau Testament sur la tête du pénitent, les autres parfaits y mettaient leur main droite, et après avoir récité l'Oraison dominicale, ils prononçaient son absolution[4]. Pour les péchés mortels, chaque croyant était tenu de se confesser individuellement ; pour les fautes de moindre gra-

dunt eos. Liber sentent. inquisit. Tolos., 132. *Sacramentum altaris non est nisi blasphemia, et sacerdotes portantes illud per carrerias sic decipiunt gentes. Arch. de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1303 ; Doat, XXXIV, f° 96_b.

[1] Moneta, 302.

[2] Alanus, 122.

[3] Reinerius, 1762.

[4] Reinerius, 1764 ; les inquisiteurs devaient s'informer si les accusés avaient assisté SERVITIO *eorundem, ubi majore ipsorum librum tenente apertum, per ipsum, quasi sub generali confessione, remissionem intelligunt fieri peccatorum.* Concile de Narbonne, 1243, can. 29 ; Mansi, XXIII, 364.

vité, un seul parlait au nom de tous, et l'absolution leur était donnée en masse; ces dernières fautes, qui pouvaient aussi être commises par les parfaits sans entraîner la perte du Saint-Esprit, étaient confessées par eux, et ils en étaient absous de la même manière. Cette cérémonie avait lieu une fois par mois[1]; elle faisait partie d'un des services réguliers, et sa place était entre la bénédiction et le baiser de paix donné par les parfaits pour la clôture de la réunion; quelquefois aussi on la faisait succéder à la célébration d'un *Consolamentum*. La confession des parfaits entre eux portait le nom particulier de *Service* ou d'*Appareillamentum;* en se confessant, on s'appareillait, c'est-à-dire on se disposait de nouveau à une observation plus sévère des règles de la vie parfaite[2].

Bien que les Cathares ne reconnussent point l'utilité des œuvres satisfactoires, ils avaient néanmoins l'habitude d'imposer aux pénitents, suivant la gravité des cas, des peines consistant en jeûnes, en génuflexions ou en d'autres pratiques extérieures de ce genre[3]. C'est une contradiction entre la pratique et la théorie qui, si elle n'est pas un résultat fortuit de l'esprit général du temps, se laisse peut-être expliquer par la considération suivante. La pénitence imposée aux âmes par la justice divine, consistait à les laisser pen-

[1] Reinerius, *l. c.*

[2] ...*Dixit se interfuisse pluries* SERVICIO *hæreticorum, quod dicunt* APPARELLAMENTUM, *quod etiam faciunt de mense in mensem. Arch. de l'Inq. de Carcassonne*, 1243 ; Doat, XXIII, f° 273ª ; ...*Ibi præfati hæretici fecerunt* APPAREILLAMENTUM *quod vocant* SERVICIUM ; *ibid.*, f° 215ª ; ...*Redierunt in castrum de Monte securo ad* APPARELLANDUM *se, et ibi* APPARELLAVERUNT *se de episcopo hæreticorum; ibid.*, f° 205ª; ...*Dixit se tenuisse sectam... orando, jejunando,* APPAREILLANDO *se cum hæreticis, panem benedicendo*, etc.; *ibid.*, XXIV, f° 192ᵇ; après la cérémonie d'un *Consolamentum : et consequenter ipsi hæretici fecerunt* APPARELLAMENTUM, *et fecerunt pacem osculantes sese; ibid.*, XXIII, f° 272ᵇ; aussi Vaissette, III, preuves, n° 224, p. 387.

[3] Reinerius, 1766.

dant leur vie terrestre en lutte avec le démon ; cette pénitence produisait ses effets, dès qu'on arrivait à en avoir la conscience; Dieu n'avait pas besoin d'expiations spéciales pour chaque faute en particulier. Mais comme par chaque péché on se rendait en même temps coupable à l'égard de l'Église cathare, qui prétendait à une pureté parfaite, c'est elle qui réclamait une satisfaction, et qui par conséquent dictait des pénitences pour entretenir chez ses membres une contrition salutaire, et pour leur faire expier les torts commis envers elle.

CHAPITRE V.

FÊTES ; TEMPS SACRÉS.

En principe les Cathares se prononçaient contre l'usage de consacrer des jours particuliers au culte de Dieu ; ils adressaient à l'Église le reproche de saint Paul aux Galates : «Vous observez les jours, les mois, les temps et les années» (IV, 10), et invoquaient en leur propre faveur les paroles du même apôtre : « Que personne ne vous condamne pour la distinction d'un jour de fête ou de sabbat» (Col. II, 16)[1]. Il est vrai aussi que leurs réunions religieuses ne se tenaient pas nécessairement un dimanche; elles avaient lieu dès qu'un parfait se présentait dans une maison ou dans une commune; dans les endroits où la secte était libre, il y avait des services de bénédiction tous les jours, le matin et le soir. Cependant ils avaient conservé plusieurs des grandes fêtes chrétiennes, notamment Noël, Pâques et la Pentecôte; ils les célébraient par des prédications plus solennelles, et le croyant qui ne pouvait y assister, se rappelait l'importance

[1] Moneta, 476.

du jour en mangeant du pain bénit. Seulement la secte a dû attacher à ces fêtes un autre sens que les chrétiens; Noël a dû être consacré au souvenir de la descente de Jésus-Christ dans le monde mauvais, Pâques au souvenir de son triomphe sur le prince de ce monde; la Pentecôte solennisait la fondation de l'Église cathare, la nouvelle union de l'Esprit saint et consolateur avec les âmes des parfaits. Ceux-ci avaient en outre trois temps sacrés dans l'année, chacun d'environ quarante jours, et destinés à des jeûnes plus rigoureux; l'un depuis la fête de Saint-Brice (23 novembre) jusqu'à Noël, le second depuis le premier dimanche du carême jusqu'à Pâques, et le troisième depuis la Pentecôte jusqu'à la fête des apôtres saint Pierre et saint Paul (29 juin); la dernière semaine de chacune de ces périodes était appelée la semaine sainte ou stricte, parce que le jeûne était plus absolu, la seule nourriture permise étant du pain et de l'eau[1].

Il nous reste à dire un mot d'une fête qui, suivant le témoignage d'un seul auteur, aurait été en usage dans l'Église cathare. Le moine Eckbert assure avoir appris d'un hérétique converti de Bonn, que la secte célébrait en automne une fête nommée *Malilosa;* il ajoute que cette fête avait pour objet la mémoire du martyre de Manès, et qu'elle n'était pas différente du *Bêma* des Manichéens[2]. Cette dernière assertion du moine de Schönau ne saurait être exacte; le *Bêma* des Manichéens se célébrait au mois de mars[3], et l'époque de la fête cathare est placée en automne; du reste nous essaierons de démontrer ailleurs, que le catharisme ne doit pas être rattaché au système de Manès, avec lequel il n'a que des analogies générales, résultant de l'identité du point de départ[4].

[1] *Arch. de l'Inquisit. de Carcassonne*, 1305; Doat, XXXIV, f° 101b; Eymericus, 440.

[2] Eckbertus, 899.

[3] Beausobre, *Histoire de Manichée*, II, 713.

[4] Voy. la note 1re à la fin de l'ouvrage.

Eckbert est le seul auteur qui attribue aux Cathares la fête manichéenne du *Béma;* elle n'est mentionnée nulle part ailleurs; c'est probablement une des erreurs auxquelles cet écrivain s'est laissé entraîner, par l'opinion qu'il s'était faite que les Cathares sont en tout point les mêmes que les anciens Manichéens. Quant au Malilosa lui-même, nous ne savons qu'en dire; nous ignorons le sens de ce mot[1]; nous ne l'avons trouvé que chez Eckbert, il ne reparaît dans aucun document ni antérieur ni postérieur; il n'y a aucune autre trace d'une fête cathare en automne, de sorte qu'il nous est impossible de vérifier un fait, qui pourtant ne manquerait pas d'importance pour la connaissance complète du culte cathare.

LIVRE IV.

ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE.

On a vu plus haut que l'Église cathare est formée de la communion des parfaits; c'est l'Église idéale, invisible, réalisée sur la terre; les croyants n'en font pas encore partie, ils sont pour ainsi dire à la porte, attendant qu'elle s'ouvre pour leur donner l'entrée; mais comme ils sont sortis du catholicisme, et comme ils sont liés aux parfaits par des liens étroits, on peut dire qu'ils forment avec eux une

[1] Chez Ducange, art. *Bema*, on trouve la variante *Malisola.* Dans notre incertitude, nous nous sommes adressé à différentes personnes versées dans la connaissance des langues du moyen âge; aucune jusqu'à présent n'a pu nous donner une étymologie de ce mot. Nous recevrions avec beaucoup de reconnaissance toutes les indications, qui pourraient nous mettre sur la voie pour en déterminer le sens.

Église particulière, visible, à côté de celle de Rome. Cette Église extérieure a aussi sa forme, son organisation, son ministère.

La première condition pour l'exercice du ministère cathare est la perfection morale, la pureté absolue. La mission du ministre est de conduire les croyants au salut, en les préparant à la réception du Saint-Esprit; or pour pouvoir communiquer le Saint-Esprit aux autres, il faut le posséder soi-même, et on ne le possède qu'autant qu'on est sans péché. Il faut, disent-ils, avoir les mains pures pour pouvoir laver les souillures de ses frères[1]; et ils en tirent la conséquence que le ministère de ceux qui en sont indignes par leur conduite morale, doit demeurer sans fruit[2]. Comme l'Église catholique ne réclamait pas de ses ministres une pureté parfaite, au-dessus des forces d'un homme; comme d'ailleurs le clergé du moyen âge présentait bien souvent le spectacle d'une corruption, qui arrachait des plaintes amères aux docteurs les plus orthodoxes, et que ceux-ci, désespérant de la moralité des clercs, allaient jusqu'à soutenir qu'il vaut mieux avoir de mauvais prêtres que de n'en avoir pas du tout[3]: les Cathares refusaient au clergé catholique tout caractère sacerdotal[4]; ils l'accusaient d'avarice, de simonie, d'intempérance, de dureté, d'hypocrisie[5]; ils lui appliquaient tous les reproches que Jésus-Christ a adressés aux scribes et aux pharisiens de son temps[6]; la foi des prêtres, disait le peuple qui adhérait aux Cathares, est fausse et morte, la vérité n'est pas dans leur bouche, leur vie trahit les mauvaises

[1] *Disputatio*, 1753.

[2] Eckbertus, 918.

[3] P. ex. Gerson, *Dialogus sophiæ et naturæ super cœlibatu Ecclesiasticorum; in opp., ed.* Dupin, t. II. p. II, 634.

[4] Eckbertus, 918; Moneta, 313.

[5] Evervinus, 454; Eckbertus, 918, 919; *Disputatio*, 1753.

[6] Moneta, 391 et suiv.; 434 et suiv. — Les Bogomiles : Euthymius, *Narr. de Bogom.*, 35.

dispositions de leur cœur[1]. Par conséquent ils sont indignes du ministère chrétien, ils n'ont plus les qualités exigées par l'apôtre saint Paul de celui qui « désire d'être évêque[2]; » les sacrements administrés par eux restent sans effet; coupables eux-mêmes de mille péchés, ils ne sauraient nous absoudre des nôtres; dignes de malédiction, ils ne sauraient nous donner une bénédiction efficace[3]; tel était le langage de la secte, qui en concluait que le vrai sacerdoce n'existait plus dans l'Église romaine; il n'était que là où l'on exigeait des ministres la plus grande pureté morale, c'est-à-dire dans l'Église cathare[4]. Là en effet les ministres ne sont choisis que parmi la classe des parfaits; c'est là aussi que s'est conservée, disait-on, la vraie succession apostolique, et la possession du Saint-Esprit transmis par l'imposition des mains depuis les apôtres; Jésus-Christ est venu pour établir une ordination nouvelle, il a donné à ses disciples le pouvoir de remettre les péchés et de sauver les âmes, et les apôtres ont transmis ce même pouvoir à leurs successeurs, de génération en génération, dans une série continue; ces successeurs, ce sont les ministres cathares[5].

Dans sa prétention de se rattacher à l'Église primitive et

[1] *Arch. de l'Inquis. de Toulouse*, 1273; Doat, XXV, fo 39a.

[2] 1re ép. à Timothée. Moneta, 313; *Disputatio*, 1753.

[3] S. Bernardi *Sermo*, 66; I, 1500; Eckbertus, 902; Moneta, 433; *Disputatio*, 1753; Steph. de Bellavillâ, 90; *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 92.

[4] Eckbertus, 899, 917.

[5] ...*Quòd Ecclesia hæreticorum erat vera Ecclesia;... quòd hæretici habebant episcopum et diaconum;* l'interlocuteur catholique demandant d'où ils les ont, le Cathare répond : *quòd a principio habuerunt unus ab alio. Arch. de l'Inquisit. de Toulouse*, 1273; Doat, XXV, fo 3a. Jésus-Christ est venu *ad faciendum novam ordinationem et novum testamentum ad salvandas animas;... ipse Filius Dei dedit Apostolis potestatem remittendi peccata et salvandi animas, et dicti Apostoli dederunt similem potestatem aliis successoribus suis, et deinde alii aliis usque ad finem mundi, et ipsi hæretici erant de illis qui habebant illam potestatem. Arch. de l'inquisit. de Carcassonne*, 1305; Doat, XXXIV, fo 102a.

de continuer ses usages, la secte rejetait tous les ordres de la hiérarchie, à l'exception de l'épiscopat et du diaconat[1]. Les *évêques* tenaient le premier rang dans toutes les cérémonies; c'est à eux que revenait, avant les autres ministres, le droit de prêcher, d'imposer les mains, de rompre le pain, de donner les bénédictions, de commencer les prières; ils consacraient les ministres inférieurs, donnaient l'absolution pour les péchés mortels, présidaient et dirigeaient les délibérations des parfaits ou de leurs amis et protecteurs, et exerçaient sur ceux-ci une haute et remarquable influence[2]. A chaque évêque étaient attachés deux ministres, tenant le second rang après lui; on les appelait le *Fils majeur* et le *Fils mineur,* et leurs fonctions consistaient principalement à visiter les parfaits et les croyants de la circonscription de leur évêque, à remplacer celui-ci dans les prédications ainsi que dans toutes les autres parties de son ministère. Il y avait enfin des *diacres* et çà et là des *sous-diacres*, préposés aux localités où résidaient des croyants en assez grand nombre pour exiger la présence permanente d'un ministre; ils tenaient en ces endroits les réunions religieuses ordinaires, entendaient la confession des péchés véniels, et comme ils étaient également des parfaits, ils pouvaient, en cas d'absence de l'évêque et de ses fils, remplir toutes les fonctions de ces prélats supérieurs[3].

La nomination d'un évêque se faisait de la manière suivante : Un prélat étant mort, le fils mineur du défunt ordonnait évêque le fils majeur; celui-ci élevait ensuite le fils mineur au rang de fils majeur, et toute l'assemblée des parfaits du diocèse choisissait un nouveau fils mineur, auquel le nouvel évêque conférait les ordres. L'ordination était un

[1] Moneta, 313; *Arch. de l'Inquis. de Toulouse, l. c.; ...Habet* (*secta*) *sacerdotes, habet et cæteros prælatos sicut et nos.* L'Église de Liége à Lucius II, 1144; chez Martène et Durand., *Ampliss. collectio*, I, 776.

[2] Moneta, 278; Reinerius, 1766. — [3] *Ibidem.*

acte très-simple; elle consistait à poser le Nouveau Testament sur la tête du ministre et les mains sur le volume sacré; ce n'était pour ainsi dire qu'une nouvelle confirmation du *Consolamentum*. Selon Reinerius[1] elle formait un de leurs sacrements; cependant nous n'avons rien trouvé sur une vertu particulière et surnaturelle qu'ils lui eussent attribuée et qui fût différente de celle du *Consolamentum;* ils rejetaient l'ordination catholique, précisément parce que l'Église y attachait une signification mystérieuse, dont ils ne croyaient rien trouver dans la Bible[2].

Au treizième siècle le mode de consacrer l'évêque fut changé par les Cathares d'Italie et de France; comme il leur paraissait peu rationnel que l'inférieur instituât le supérieur, il décidèrent qu'avant sa mort l'évêque désignât encore lui-même son successeur, en ordonnant évêque son fils majeur; de sorte que dès lors les églises cathares avaient d'ordinaire deux évêques, l'un en activité, l'autre en expectative[3]. La secte avait en outre un usage que toutefois elle ne paraît avoir pratiqué que dans des cas très-rares; on raconte qu'elle destinait quelquefois un enfant nouveau-né à l'épiscopat, et qu'à cet effet elle l'adoptait avant qu'il eût goûté le lait maternel, pour le faire élever à part; on ne le nourrissait que de lait animal ou de préférence de lait d'amandes; plus tard on ne lui faisait manger que du poisson ou des aliments végétaux, en ayant soin qu'il ne touchât jamais à des viandes; arrivé à l'âge de la discrétion, on lui imposait les mains, et comme il avait été préservé dès sa naissance de tout contact impur, on le croyait au plus haut degré digne des fonctions épiscopales[4]. Quelquefois on attendait, avant de l'adopter, que l'enfant eût montré d'heureuses dispositions; on ne le des-

[1] *Ibid.*, 1762.

[2] Moneta, 313.

[3] Reinerius, 1766.

[4] Addit. à Reinerius, chez Gretser, 39.

tinait à remplir un jour le ministère, qu'à l'âge de douze ou de quatorze ans; après l'avoir initié alors, on l'envoyait à quelque université pour y faire des études littéraires et philosophiques, et s'il répondait aux attentes de la secte, elle lui confiait la dignité d'évêque, qui n'était pas moins recherchée dans l'Église cathare que dans l'Église orthodoxe[1].

Les ministres cathares formaient ensemble un *ordre* particulier, un clergé analogue au clergé catholique, quant aux liens qui en reliaient entre eux les membres[2]. L'Église était divisée en évêchés, correspondant d'ordinaire aux diocèses catholiques; les villes, les bourgs, les châteaux compris dans la circonscription du diocèse formaient des diaconats; cette organisation était faite avec beaucoup de soin; des documents authentiques fixaient la délimitation des diocèses; si entre deux évêques limitrophes l'un de l'autre, il s'élevait des conflits au sujet de la juridiction respective, la question était jugée par des synodes composés des ministres et des parfaits; ces mêmes assemblées délibéraient en outre sur toutes les questions qui avaient un intérêt général pour la secte.

Depuis la fin du treizième siècle, lorsqu'en France et en Italie l'inquisition eut réussi à disperser la plupart des communautés cathares, la secte continuait encore, avec une persévérance remarquable, à nommer des évêques pour ses anciens diocèses, comme aux jours de sa plus grande liberté. Il n'y a que les diaconats qui peu à peu disparurent; on ne rencontre plus que rarement des parfaits remplissant les fonctions de diacres[3]; mais à leur place paraissent des chefs

[1] P. ex. *Arch. de l'Inq. de Carcassonne*, 1243; Doat, XXII, f° 58 et suiv.

[2] Ermengaudus, 236, place les *Ordinati* au-dessus des parfaits. Dans les actes de l'inquisition il est fréquemment question de réception *ad ordinem suum.*

[3] Nous n'avons trouvé qu'une seule fois un *dyaconus major* dans les actes de l'inquisition publiés par Limborch. *Liber sentent. inquis. Tolos.*, 14, année 1309.

appelés *anciens, anciani;* c'étaient sans doute des parfaits auxquels leur âge, joint à leur expérience et à leur fidélité au milieu des persécutions, donnait une autorité que leurs frères n'hésitaient pas à reconnaître; sans avoir reçu peut-être une ordination spéciale, et semblables aux anciens dans les Églises chrétiennes primitives, ils exerçaient toutes les fonctions du ministère, s'efforçant par tous les moyens de sauver de la ruine les derniers restes de l'Église cathare[1].

Une question beaucoup plus difficile à résoudre, est celle de savoir si cette Église a eu un chef suprême, un pape. C'est là peut-être le point le plus obscur dans toute cette histoire. Les témoignages ne sont ni assez précis, ni assez unanimes, pour qu'on ne soit pas obligé d'y suppléer par des conjectures. Les deux passages qui paraissent être les plus explicites, sont l'un du moine allemand Eckbert, au douzième siècle, l'autre de l'inquisiteur français Étienne de Belleville, qui vécut cent ans plus tard. Le premier, après avoir dit que Manès se choisit, à l'exemple de Jésus-Christ, douze disciples, ajoute que les Manichéens du douzième siècle, c'est-à-dire selon lui les Cathares, observent la même coutume, qu'ils ont un chef suprême et un conseil de douze maîtres, que ceux-ci ordonnent soixante-douze évêques, lesquels à leur tour ordonnent les prêtres et les diacres, et que tous ces ministres sont appelés les élus de la secte. Étienne de Belleville dit en substance la même chose en des termes semblables. Une raison qui permet de douter de la vérité de ces assertions, c'est que les passages d'Eckbert et d'Étienne sont copiés presque mot à mot de saint Augustin[2]. Aussi

[1] *Ibid.*, 37, 68, 82, etc. En Italie le nom d'*Anciani* désignait çà et là les magistrats des villes; voy. Ducange, I, 246 et 301.

[2] Eckbertus, 899; Steph. de Bellavillâ, 20. Saint Augustin, *De hæres.*, cap. 46; t. IX, 13. Eckbert dit: ...*quem numerum... et* HODIERNA DIE *observant;* Étienne: *quod* ADHUC *tenent Manichæi*; mais ces assertions elles-mêmes ne sont qu'une répétition des mots de saint Augustin qui dit:

longtemps qu'aucun fait historique ne vient les appuyer, nous croyons pouvoir admettre que ces deux auteurs confondant les Cathares avec les anciens Manichéens, à cause de l'identité de leur dualisme, se sont crus autorisés à attribuer aux hérétiques de leur époque tout ce qu'ils ont trouvé chez saint Augustin sur la secte de Manès[1].

Si nous étions donc réduits à ces deux seuls témoignages, la question du pape cathare nous paraîtrait présenter moins de difficulté; mais il y a des autorités en apparence plus importantes[2]. Au douzième siècle deux auteurs, un allemand et un italien, Évervin, prévôt de Steinfeld, et l'abbé Joachim de Flore, affirment que les Cathares ont eu un pape[3]. Dans le document dressé par la secte elle-même sur les actes du synode qu'elle tint, en 1167, à St.-Félix-de-Caraman, ainsi que dans un fragment conservé par un historien du seizième siècle, il est parlé d'un chef cathare venu de Constantinople en Italie et en France, auquel est également donné le titre de pape[4]. Au treizième siècle enfin, un légat du Saint-Siége

HODIEQUE *custodiunt*. Cela confirme ce que nous disons sur le peu d'importance qu'il faut attacher en ce point à Eckbert et à Étienne.

[1] Comp. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, t. II, p. II, 536.

[2] L'aveu suivant des Cathares de Monteforte, de l'année 1030, ne peut pas être allégué en faveur de l'existence d'un pape cathare : *Pontificem habemus, non illum Romanum, sed alium, qui quotidie per orbem terrarum fratres nostros visitat dispersos, et quando Deus illum nobis ministrat, tunc peccatorum nostrorum venia summà cum devotione donatur... Prœter nostrum Pontificem non esse alium Pontificem, quamvis sine tonsurà capitis sit.* Chez Landulphus *senior, Hist. Mediol.*, 89. Quoi qu'on en ait dit (Schmid, de Jéna, *Der Mysticismus des Mittelalters*, 444), il ne s'agit pas ici d'un homme, mais le pontife en question est le Saint-Esprit, dont la communication a pour effet la rémission des péchés. Comp. Gieseler, t. II, p. I, 413.

[3] *Se dicunt apostolos, et suum papam habent.* Evervinus, 457. *Et Apostolicum cui omnes obediunt se fatentur habere.* Joachim, *In Apocalypsim*, f° 133a.

[4] *Papa Niquinta. Concilium San Felicianum;* Bouquet, XIV, 448. *Quidam papa Nicetas nomine.* Nic. Vignier, 268.

en France signale, dans une circulaire aux prélats, l'existence d'un pape hérétique, résidant en Bulgarie et ayant un vicaire dans les provinces françaises du Midi[1]. Nous n'insisterons pas sur les assertions de quelques auteurs, qui ne donnent le nom de pape ou d'apostolique évidemment qu'à de simples évêques plus influents dans la secte et plus redoutables pour l'Église que les autres[2]. Ce qui pourrait nous embarrasser, ce sont les témoignages plus formels que nous venons de rapporter; sans doute il faudrait s'empresser d'y souscrire, si chez les auteurs qui ont le mieux connu la secte, tels que Reinerius et Moneta, on trouvait une mention du pape cathare; si parmi les mesures prises et renouvelées tant de fois par l'Église contre ces hérétiques, il y en avait une seule contre un chef suprême qu'ils auraient eu; si dans les protocoles de l'inquisition de la France et de l'Italie on rencontrait la moindre trace de questions adressées à ce sujet aux témoins et aux accusés; si enfin dans les nombreux documents qui se rapportent aux Cathares des pays slaves, on voyait paraître une seule fois ce prétendu pape. Car si ce pape eût existé, son existence n'eût-elle pas été aux yeux de Rome une des plus coupables, une des plus dangereuses de toutes les hérésies? Le pape catholique ne devait-il pas voir dans le pape cathare son plus redoutable adversaire, et diriger contre lui ses foudres les plus écrasantes? L'Église n'aurait-elle pas dû s'attendre à un triomphe plus facile et plus

[1] *Conradi legati epistola*, a. 1223; dans Gervasii Præmonstratensis *Epistolæ*, ep. 120, p. 116.

[2] En 1229, *Guilielmus Albigensium* Apostolicus; Albericus, 529. — En 1231 il y a à Trèves un Gregorius *papa; Gesta Trevirensium archiepiscop.*, 244. — En 1235 il y a à Viterbe un *papa* Joh. Beneventi; Raynald., XIII, 424. Il ne s'agit en ces trois cas que d'évêques distingués, semblables à ce François de Piémont qui, en 1273, *dicitur magnus et dominus inter eos*. Procès d'Armanno Pungilovo, chez Muratori, V, 121. Peut-être les catholiques donnaient-ils à ces évêques le nom de *papa*, par rapport aux fils majeur et mineur. Comp. Gieseler, t. II, p. II, 616.

prompt, en commençant par abattre celui qui était la tête de la secte? Reinerius, qui avait été parfait pendant dix-sept ans, ne se serait-il pas souvenu de celui que pendant si longtemps il aurait vénéré comme son chef, et ne devait-il pas, après sa rentrée dans l'Église, faire tous ses efforts pour persuader à ses anciens frères que leur pape n'est pas le vrai? Moneta, qui avait étudié le système cathare dans les auteurs mêmes de la secte et qui le connaissait à fond, aurait-il passé sous silence un point aussi important? Les inquisiteurs, ne se seraient-il jamais enquis d'une hérésie qui aurait consisté à opposer au vicaire de Jésus-Christ, au chef visible et infaillible de l'Église, un autre vicaire, un autre chef? Ou dira-t-on que le pape cathare s'entourait d'un tel mystère, qu'il demeurait inconnu à ses propres subordonnés? Mais en quoi consistait en ce cas son autorité sur son Église? Comment celle-ci aurait-elle pu obéir à un chef dont elle ignorait l'existence? Toutes ces questions nous semblent trop décisives, pour que le petit nombre de témoignages sur le pape cathare soit suffisant pour les écarter; et comme nous ne trouvons aucune réponse à y faire, nous devons plutôt admettre qu'en effet la secte n'a pas eu de chef suprême. Mais comment expliquer alors les passages qui parlent de ce chef? Ces passages sont de deux espèces: ceux d'Évervin et de Joachim, auxquels nous pouvons ajouter ceux d'Eckbert et d'Étienne de Belleville; et ceux relatifs au pape Nicétas, venu de Constantinople en 1167, ainsi qu'à celui résidant vers 1220 en Bulgarie. Quant à ces derniers, nous pensons qu'il est permis de supposer, comme nous l'avons déjà fait plus haut, qu'il ne s'agit pas de papes véritables, mais d'évêques exerçant par leurs qualités personnelles une autorité, qu'augmentait la circonstance qu'ils se trouvaient à la tête d'Églises cathares plus anciennes et ayant mieux conservé la tradition des doctrines primitives. L'influence exercée par ces évêques sur des Cathares étrangers à leurs diocèses et à leur pays,

n'a du reste été que momentanée; à peine Nicétas est-il retourné en Grèce, qu'il n'est plus question de rapports quelconques que les Cathares de France et d'Italie auraient eus avec lui; l'évêque slave qui, en 1223, envoya un délégué dans le Midi, ne le fit sans doute que pour encourager les Albigeois à persévérer au milieu de la persécution, et pour leur offrir un asile s'ils devaient être forcés de quitter la France. Jamais nulle part nous n'avons trouvé que les Cathares eussent reconnu l'autorité d'un chef suprême; leurs synodes s'assemblent librement, leurs évêques sont nommés sans aucune intervention supérieure, les affaires des différentes Églises sont réglées par elles-mêmes et par elles seules; elles ont, il est vrai, entre elles des relations intimes de fraternité, mais elles sont aussi indépendantes les unes des autres qu'elles sont indépendantes d'un chef; rien, en un mot, ne trahit l'existence réelle d'un pape de la secte.

Pour ce qui concerne enfin les assertions générales des auteurs du douzième et du treizième siècle, nous nous rangeons de l'avis de deux historiens célèbres, qui n'y voient que le résultat d'une supposition hasardée. Comme il était difficile aux catholiques du moyen âge, disent M. de Sismondi et M. Hurter[1], de se représenter une société religieuse sans chef, ils s'imaginaient que les Cathares devaient également obéir à un pape, ils pensaient que l'organisation épiscopale de l'Église hérétique ne pouvait pas être sans un évêque suprême, lui servant en quelque sorte de clef de voûte; ils étaient d'autant plus portés à faire cette supposition, qu'ils aimaient à personnifier les sectes dans leurs chefs, et à considérer ceux-ci comme les lieutenants et les précurseurs de l'Antéchrist[2]. Les Bogomiles seuls ont eu dans le commencement un chef, le moine Basile; mais ils n'ont

[1] Sismondi, *Histoire des Français*, VI, 521; Hurter, *Geschichte Pabst Innocenz III*, II, 231.

[2] P. ex. Joachim, *In Apocalypsim*, f° 133a.

formé qu'une branche particulière du grand tronc du dualisme cathare; et d'ailleurs ils ont subsisté encore pendant plus d'un siècle après la mort de Basile, sans qu'on sache le moins du monde si celui-ci a eu des successeurs, et si par conséquent c'était un dogme chez les Bogomiles d'avoir, outre leurs ministres, encore un chef suprême, un directeur de toute la secte.

LIVRE V.

CARACTÈRE RELIGIEUX ET MORAL DES CATHARES.

Nous avons exposé les principes religieux des Cathares, et les préceptes moraux qui devaient servir de règle à leur conduite. Il nous reste à recueillir les données que nous fournissent nos sources, sur le caractère qui leur était propre. Ces données sont contradictoires; mais la raison de cette contradiction sera facile à expliquer.

Beaucoup d'auteurs ecclésiastiques, d'époques et de pays différents, reprochent aux Cathares d'avoir commis dans leurs réunions nocturnes et secrètes les crimes les plus odieux contre la religion et contre les mœurs. Ils y adoraient le diable qui leur apparaissait en personne ou sous la forme d'une bête; ils lui chantaient des hymnes et lui offraient d'horribles sacrifices; ils baisaient des chats, des crapauds, des monstres infernaux. Ils faisaient plus encore : après avoir éteint les lumières, les hommes et les femmes se livraient entre eux au plus abominable concubinage; tout était permis dans ces orgies diaboliques, l'adultère, l'inceste, les crimes que la langue refuse de nommer. Les enfants qui naissaient de ce commerce étaient solennellement brûlés huit jours après leur naissance, les cendres en étaient recueillies avec soin, et

on en faisait un pain servant à l'Eucharistie des hérétiques[1]; cette même accusation était aussi lancée contre les Bogomiles de la Thrace[2]. Quelques auteurs, mal informés ou mal intentionnés, ont même avancé que les Cathares, tout en rejetant le mariage légitime, avaient sanctionné par leur théorie le libertinage des parfaits; on leur a attribué la doctrine

[1] Les Cathares d'Orléans, 1022 : *Congregabantur certis noctibus.. , singuli lucernas tenentes in manibus, ad instar letaniæ dæmonum nomina declamabant, donec subito dæmonem in similitudine cujuslibet bestiolæ inter eos viderent descendere. Qui statim ut visibilis illa videbatur visio, omnibus extinctis luminaribus, quam primùm quisque poterat mulierem, quæ ad manum sibi veniebat, ad abutendum arripiebat. Sine peccati respectu, et utrum mater, aut soror, aut monacha haberetur, pro sanctitate et religione ejus concubitus ab illis æstimabatur. Ex quo spurcissimo concubitu infans generatus, octavà die in medio eorum... in igne cremabatur. Cujus cinis tantà veneratione colligebatur atque custodiebatur, ut christiana religiositas corpus Christi custodire solet... Inerat enim tanta vis diabolicæ fraudis in ipso cinere, ut quicumque de præfatà hæresi imbutus fuisset, et de eodem cinere, quamvis sumendo parum, prælibavisset vix unquam postea de eadem hæresi gressum mentis ad viam veritatis dirigere valeret. Gesta synodûs Aurelian.*, 605. Voy. aussi Ademarus, 159. Guibertus Novig., 519, 520, raconte la même chose des Cathares de Soissons, et ajoute que des cendres des enfants brûlés ils faisaient le pain qui servait à leur Eucharistie. Ils offrent, disait-on, dans leurs réunions *nefanda sacrificia Lucifero suo*. Radulphus Coggeshale, 92. *Nocturno,* UT FERTUR, *tempore, et hoc diebus statutis, conveniunt per provincias in synagogis suis, quatenus congregati in unum, et mutuos sibi aspectus exhibentes, faciunt tandem opera patris sui.* Joachim, *In Apocal.*, f° 130b. *Catari dicuntur a cato quia osculantur posteriora cati, in cuius specie,* UT DICUNT, *apparet eis Lucifer.* Alanus, 146. ...*Quòd osculentur catos et ranos, et videant diabolum, vel extinctis lucernis pariter fornicentur. Tract. de hæresi pauperum de Lugduno*, chez Martène et Durand, *Thes. nov. anecdot.*, t. V, p. 1782; l'auteur dit que l'on reproche cela à tort aux Vaudois, mais que les Cathares ont la réputation de le faire. *Matrimonium damnant, sed incestum naturalem... dicunt esse mundam fornicationem, dummodo fiat secundùm ritum sectæ, qui talis est : si unus ab ipsis vult abuti proprià matre, dabit ei* 18 *denarios*, 6 *pro eo quòd concepit eum*, 6 *pro eo quòd peperit eum*, 6 *pro eo quòd nutrivit eum; sic... liber efficitur ab omni naturali reverentià. Qui sorore voluerit abuti, dabit ei* 6 *denarios; qui commatre, dabit ei* 9. Addit. à Reinerius, chez Gretser, 59. Comp. aussi Albericus, 544; Cæsarius Heisterbac., 590. — [2] Psellus, *De operatione dæmonum*, 9.

qu'une fois arrivé à la liberté spirituelle, on ne pèche plus, quoi que fasse le corps[1]. Rien n'est plus contraire à tout l'esprit du système cathare, que cette doctrine; elle n'a pu être mise à la charge de la secte que par les auteurs qui, en confondant les *Paterini* du moyen âge avec les *Paterniani* dont parle saint Augustin[2], ont cru devoir leur imputer, à cause de la ressemblance des noms, une hérésie d'origine gnostique et qui n'a été reproduite plus tard que par quelques membres de la secte panthéiste du Libre esprit. D'ailleurs, aucun des auteurs qui rendent un compte plus détaillé du système cathare, le seul maître Alain excepté[3], ne parlent d'horreurs de ce genre; ceux-là surtout qui ont écrit contre la secte, après en avoir fait partie eux-mêmes, tels que Bonacursus et Reinerius Sacchoni, gardent sur ce point un silence qu'ils auraient certes rompu, s'ils avaient eu quelque révélation à faire; car l'impureté permise aux parfaits eût été l'argument le plus puissant tant pour inspirer au peuple catholique une profonde et juste aversion pour l'hérésie, que pour ramener à l'Église les croyants qui n'étaient pas encore initiés à ces mystères affreux. On n'en trouve pas davantage des traces dans les actes de l'inquisition de l'Italie et du midi de la France; les juges de la foi n'ont pas une seule question sur cette matière, et nul témoin ne dépose en ce sens contre la secte[4]. Ce qui a pu donner

[1] Ils auraient enseigné *quòd a cingulo deorsum non committatur mortale peccatum.* Addit. à Reinerius, chez Gretser, 30. *Non credimus autem silendum, quòd et* QUIDAM *hæretici dicebant, quòd nullus poterat peccare ab umbilico et inferius.* Petr. Vall. Cern., 557. Il ne faut pas oublier que Pierre de Vaux-Cernai ne parle expressément que de *quidam hæretici.*

[2] *De hæresibus*, cap. 85; t. IX, p. 18. L'auteur des additions à Reinerius, chez Gretser, donne, p. 44, un extrait de saint Augustin, et dit lui-même *Paterini* au lieu de *Paterniani.*

[3] Voy. ci-dessus p. 151, note 1.

[4] Un auteur italien, catholique, dit à ce sujet : *Per quanto io abbia cercato ne' processi fatti da' nostri frati, non ho trovato che gli eretici Consolati in Toscana passassero ad atti enormi, e che si commettesse mai*

lieu à ces accusations, c'est d'abord la doctrine cathare sur le principe mauvais; le peuple catholique, voyant le démon élevé au rang d'un Dieu, se laissa aller à la supposition que ce Dieu était l'objet d'un culte, et que ce culte était conforme à la nature de l'être auquel il s'adressait. Une autre cause c'est le secret dont les Cathares, surtout dans les premiers temps, étaient obligés d'entourer leurs réunions nocturnes; le peuple, curieux de savoir ce que faisaient dans leurs assemblées mystérieuses ces hommes réprouvés par l'Église, se les représentait dans sa grossière imagination comme se livrant à des excès énormes, et répandait sur leur compte des bruits aussi odieux qu'absurdes, et que le clergé avait trop d'intérêt à ne pas contredire. Des calomnies absolument semblables avaient été dirigées par les païens contre les réunions secrètes des premiers chrétiens[1]; lorsque l'Église fut devenue triomphante, ses représentants furent assez peu généreux de tourner contre les hérétiques les reproches qu'elle avait dû subir jadis de la part de ses adversaires; au quatrième siècle ils furent adressés aux Priscillianistes[2], et dans les mêmes termes au onzième siècle aux Cathares de l'Orient et de l'Occident.

Du reste, ces accusations sont réfutées par les auteurs catholiques eux-mêmes; les adversaires les plus véhéments des Cathares ne se taisent pas seulement sur les énormités mentionnées, mais ils rendent même hommage à l'austérité des mœurs de ceux que malgré cela ils n'hésitaient pas à livrer aux flammes. Il est vrai, qu'incapables de comprendre une vie morale en dehors du catholicisme, ils les taxent d'hypocrisie, en n'attribuant leurs vertus extérieures qu'à

da loro, massime tra uomini e donne eccesso alcuno di senso. Onde... i loro errori erano piu che di sensualità, d'intelletto. Lami, *Della eresia de' Paterini in Firenze*, 550.

[1] Minucius Felix, Octavius, cap. 9, p. 27.

[2] Sulpicius Severus, *Sacra Historia*, lib. II, cap. 64, p. 474.

l'intention de séduire plus sûrement le peuple. Sans doute l'harmonie et la parfaite pureté de la vie ne sauraient être les fruits d'erreurs religieuses aussi profondes que celles des Cathares; mais pour accorder cela, nous n'avons pas besoin de nous ranger du côté des inquisiteurs, qui ne voyaient dans les vertus mêmes de leurs victimes que des effets et des preuves de la *méchanceté hérétique* (*hæretica pravitas*). Nous croyons qu'il y a un point de vue supérieur à cette orthodoxie étroite, qui a trouvé des partisans à toutes les époques et dans toutes les Églises, et que pour juger les hérésies il y a un principe à la fois plus chrétien et plus philosophique, et par conséquent plus libéral et plus juste que celui des inquisiteurs de la foi : ce principe consiste à porter en compte, non-seulement les erreurs de la raison, mais aussi les qualités morales et les désirs de l'âme, et à apprécier les uns et les autres conformément aux circonstances, au milieu desquelles ils se sont produits. En appliquant ce principe aux Cathares, nous dirons que leurs mœurs étaient le plus souvent meilleures que leurs doctrines; exaltés par l'illusion de posséder seuls la vérité, ils tâchaient de réaliser le type de perfection qu'ils s'étaient formé eux-mêmes, et si leur conduite était empreinte d'un rigorisme contraire à la nature, elle prouvait au moins, dans la plupart des cas, de quels sacrifices est capable une volonté énergique, même quand elle n'a pour appui qu'une illusion. Des hommes qui, le plus souvent traqués, fugitifs, entourés de mille dangers, conservent néanmoins leur foi; des hommes qui se jettent avec joie dans les flammes des bûchers, peuvent être des enthousiastes, mais jamais des imposteurs ou des hypocrites. Nous croyons par conséquent devoir ajouter foi aux témoignages que leurs adversaires rendent de leur conduite irréprochable, sauf à en éloigner le reproche d'hypocrisie. Ils louent l'honnêteté de leurs mœurs, leur loyauté dans les transactions de la vie, leur sincérité à toute épreuve, leur sobriété

et leur simplicité qui formaient si souvent un si éclatant contraste avec le luxe et la cupidité des prélats catholiques[1]. Leur piété était proposée en exemple aux fidèles de l'Église; ils ne faisaient rien sans prière, sans implorer la bénédiction de Dieu; à leurs croyants ils enseignaient des habitudes pieuses, que beaucoup de ceux-ci observaient religieusement en toutes les circonstances, jusqu'aux repas et dans les maladies[2]. Leur extérieur était humble et sévère; par suite de l'ascétisme de leur régime, leurs visages étaient couverts d'une pâleur dont leurs adversaires, tout en reconnaissant la dureté de leur vie, leur faisaient un reproche continuel[3]; c'est au point qu'on pouvait être accusé d'hérésie uniquement à cause d'un teint, qui chez les moines de l'Église

[1] *Si conversationem interroges, nihil irreprehensibilius; et quod loquitur, factis probat... Jam quod ad vitam moresque spectat, neminem concutit, neminem circumvenit, neminem supergreditur.* S. Bernardi *sermo* 65, I, 1495. *Mundos se coram populo et justitià præditos esse simulant, et ex occulto circa finem verbi producunt aculeos erroris sui* (il les compare à des scorpions). Joachim, *In Apocal.*, f° 131ª. Ils séduisent le peuple *nitidæ vitæ apparentià;* Guil. de Podio Laurentii, 672. *En hæretici, dum speciem præferunt pietatis, dum evangelicæ parsimoniæ et austeritatis mentiuntur exempla, persuadent simplicibus vias suas. Vita S. Dominici, in Actis Sanctt.*, août, I, 547.

Recta locuntur, / *Simplicitatis*
Prava secuntur, / *Et pietatis*
Decipientes, / *Nomen habentes.*

Vers sur les Patarins par Bernardus Morlacensis, manuscrit à la Bibl. de Vienne, publ. par Krone, 201. — Les Bogomiles : Euthymius, *Narr. de Bogom.*, 33. Un auteur anglais moderne, Maitland, p. 137, prétend qu'ils ont été *either hypocritical impostors or misguided fanatics;* p. 460 il n'attribue à leurs actions que des «motifs sordides;» ils ont donc été d'après lui des imposteurs. — [2] Reinerius, 1765.

[3] *Pallent insuper ora jejuniis.* S. Bernardi *sermo* 65; I, 1495. *Tristes sunt omni tempore..., et facies eorum pallore perpetuo deprimuntur.* Joachim, *In Apocal.*, f° 131ᵇ.

Est Patharistis
Visio tristis
Vox lacrimosa...

Bernardus Morlac., chez Krone, *l. c.*, 200.

passait pour une marque d'un plus haut degré de sainteté[1].

Les croyants étaient astreints à une sévère économie, à une vie active et laborieuse; ils devaient considérer le travail comme l'unique moyen de subvenir à la fois à leurs besoins individuels et à ceux de l'Église cathare; on leur reprochait, il est vrai, l'amour du gain, et c'est à cet amour qu'on attribuait l'activité infatigable qu'ils déployaient dans le commerce, dans l'industrie, dans l'agriculture; mais il est permis de croire que le dépit de les voir dans l'aisance, n'était pas étranger à ce reproche. D'ailleurs leurs adversaires avouaient eux-mêmes, qu'en amassant des richesses, les croyants étaient guidés principalement par l'intention de se créer des ressources pour les jours de la persécution, ainsi que pour l'entretien des parfaits soumis à la règle de la pauvreté, et pour celui des frères indigents ou malades[2]. La

[1] *...Audierat enim, eos solò pallore notare hæreticos, quasi quos pallere constaret, hæreticos esse certum esset. Gesta episcop. Leodiensium,* 901.

[2] *Panem non comedit ociosus; operatur manibus unde vitam sustentat.* S. Bernardi *sermo* 66, I, 1495. *Se quasi de suo labore viventes, religiosos esse jactitant et modestos, abutentes auctoritate illà Apostoli qua dicitur: Magis autem operetur quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patientibus.* Joachim, *In Apocal.*, f° 132ª. *...Si pauper enim fueris et mendicus, moram cum illis facias, statim exies opulentus, quippe a diluculo ad crepusculum in mundanis operosi mercaturis, manus non permittunt otiari... Neque in hoc contenti estis, imo vineas et hortos, et etiam domos in pignus recipere, et, quod pudendum est, loculos farcire non timetis.* Ebrardus, 170. *Credentes eorum aliqui multas pecunias agregant.* Lucas Tudensis, 163. *Nusquam invenitur in Novo Testamento, quòd Apostoli essent negotiatores, et quòd pergerent ad nundinas causà negotiationis terrenæ, et quòd anhelarent pecuniam cumulandam, sicut vos facitis.* Moneta, 396.

Et Paterenis
Est sine frenis
Ardor habendi;
Denariorum
Non meritorum
Premia quærunt;
Esse rapaces
Atque tenaces
Disposuerunt;
Accipiendo,
Nil tribuendo,
Sunt opulentes.

Bernardus Morlacensis, chez Krone, 200.

charité qui animait toutes les classes de la secte, leur humanité envers les pauvres, le soin qu'ils prenaient des malheureux, des prisonniers, des exilés, sont mainte fois signalés par les écrivains catholiques[1]. Suivant plusieurs de ceux-ci, ils ne faisaient rien pour les pauvres en dehors de l'Église cathare, et enseignaient qu'il ne faut soutenir que les Bons-hommes et leurs fidèles[2]; mais comme d'autres de leurs adversaires ne voulaient voir dans leur charité qu'un moyen d'augmenter le nombre de leurs partisans[3], nous pouvons admettre que bien des fois leurs libéralités s'étendaient aussi aux pauvres catholiques. Du reste, si leurs bienfaits étaient accordés de préférence à leurs propres frères, cela se comprend et se justifie par l'impérieuse nécessité de se soutenir les uns les autres dans les dangers dont ils étaient constamment menacés. En effet, les croyants faisaient à la communauté des parfaits des donations et des legs souvent fort considérables; ces sommes, ainsi que les gratifications que recevaient les ministres après avoir donné le *Consolamentum* à un malade, étaient versées dans la caisse commune, administrée par les évêques, et cachée, en temps de persécution, dans les forêts, sous le seuil des maisons, dans des caves. Quelquefois on faisait des collectes par tout le pays, dans l'intérêt général de la secte, ou pour envoyer des secours à ceux qui vivaient cachés dans les montagnes ou qui s'étaient réfugiés à l'étranger[4]. Dans certaines villes ils avaient des

[1] *Actes de l'Inquisition*, souvent.

[2] *Elemosynæ non debent dari nosi bonis.* Peregr. Priscianus, 95. Reinerius, 1765 : *Elemosynas paucas aut nullas faciunt, nullas extraneis..., paucas suis pauperibus.* Ce dernier fait est contredit par l'histoire. Comp. Moneta, 507.

[3] *Tanta est hæreticis cura de auditoribus suis, quod non cessant discurrere et congregare eleemosynas, ut de ipsis sustentent suos pauperes et alliciant alios socios suos ad credendum.* Humbertus de Romanis, 452.

[4] *Convenientes in unum faciunt collectas bonorum suorum.* Joachim., *In Apocal.*, f° 131a; Humbertus de Romanis, *l. c.; Actes de l'Inquisit.*,

hospices, où les frères en voyage étaient reçus et nourris[1]; ailleurs ils tenaient des maisons, où ils élevaient gratuitement les enfants de leurs protecteurs peu fortunés[2].

Un reproche qui reparaît fréquemment dans les écrits de plusieurs de leurs adversaires, c'est que l'Église cathare ne se composait que de gens pauvres, ignorants, idiots, méprisables[3]. Cependant ces expressions ne doivent pas être prises à la lettre; pour développer les spéculations théologiques du catharisme, il fallait avoir un esprit subtil et exercé, de même que pour se défendre contre les objections des docteurs orthodoxes, il fallait posséder des connaissances et des habitudes dialectiques. D'ailleurs quelques-uns de leurs adversaires reconnaissent eux-mêmes qu'ils étaient très-versés dans l'Écriture-Sainte et très-habiles à l'interpréter dans leur sens[4]; les disputes qu'ils soutenaient contre les théologiens de l'Église, les détails dans lesquels plusieurs de ces derniers sont entrés pour réfuter leurs arguments et leurs autorités, prouvent suffisamment qu'ils n'étaient ni idiots, ni illettrés, et qu'au lieu de mépris, ils inspiraient à l'Église des craintes sérieuses. Souvent il y avait parmi eux d'anciens prêtres catholiques, apportant au service de la secte leurs talents et leur science[5]; s'il se trouvait dans les familles des croyants des jeunes gens capables, on les envoyait à l'université de Paris, pour s'exercer aux disputes

souvent. Maitland qui, p. 460, prétend que l'unique motif qui guidait les parfaits, était *the love of money*, qu'ils ne donnaient le *Consolamentum* que pour être payés, et qu'ils ne prescrivaient l'*endura* que pour faire mourir plus vite les malades, afin d'obtenir des legs (p. 463), assure que s'exprimer ainsi sur leur compte, c'est agir par pure *impartialité*.

[1] Moneta, 278.

[2] *Vita S. Dominici, in Actis Sanct.*, août, I, 569.

[3] *Rusticani homines sunt et idiotæ et prorsus contemptibiles.* S. Bernardi *sermo* 66; I, 1497. *Homines rusticani et idiotæ.* Guil. Neubrigensis, 156.

[4] Eckbertus, 923.

[5] S. Bernardi *sermo* 65; I, 1495.

logiques et pour se familiariser en même temps avec la théologie de l'Église[1]. Les croyants comptaient dans leur nombre des seigneurs et des bourgeois, qui dans le midi de la France et en Italie possédaient presque tous une éducation littéraire, une culture intellectuelle à laquelle ailleurs les mêmes classes de la société n'étaient pas encore parvenues; la plupart des ministres sortaient de ces familles nobles ou riches; ils n'étaient donc pas aussi méprisables que plusieurs écrivains de l'Église auraient voulu le faire croire.

Quelques auteurs leur ont reproché de feindre extérieurement d'être catholiques, de fréquenter les églises, d'assister aux messes, de respecter le clergé, de se confesser même et de payer les dîmes; on disait des prêtres qui avaient embrassé la secte, qu'ils conservaient leur poste dans l'Église, mais que lorsqu'ils devaient communier, ils jetaient en secret l'hostie derrière l'autel ou la laissaient tomber entre les feuillets de leur livre[2]. Il est possible que des faits de ce genre aient eu lieu, surtout à l'époque où, n'ayant pas encore la conscience de son nombre et de sa force, la secte n'osait pas se montrer au grand jour, ou bien dans les pays où elle avait à souffrir des persécutions violentes; mais des croyants seuls ont pu agir de la sorte; les parfaits, comme on l'a vu, considéraient la feinte et le mensonge comme un péché mortel, et préféraient de perdre la vie, plutôt que de trahir ce qu'ils croyaient être la vérité. Rien n'égalait chez eux leur enthousiasme pour leur Église, la force de leur conviction, leur zèle pour la propagation de leur foi; ils s'exposaient à tous les dangers, ils traversaient, comme disent quelques

[1] *Quòd ex omnibus fere civitatibus Lombardiæ et quibusdam Tusciæ, Parisios dociles transmisisissent scholares, quibusdam logicis cavillationibus, aliis etiam theologicis dissertationibus insudantes, ad astruendos ipsorum errores, et professionem apostolicæ fidei confutandam.* Lettre d'Yves de Narbonne, vers 1215; chez Matth. Paris, 413.

[2] S. Bernardi *sermo* 65; I, 1495; Eckbertus, 899; Lucas Tudensis, 161; Heriberti *Epistola*, vers 1140, chez Mabillon, *Vetera analecta*, III, 467.

auteurs, les pays et les mers, dans l'espoir de convertir une âme à leur secte[1]; tantôt ils voyageaient comme pèlerins, tantôt ils se faisaient recevoir comme ouvriers dans les nombreux ateliers de tisserands du Midi ou de la Flandre; tantôt ils parcouraient les pays comme marchands, s'arrêtant dans les lieux où se tenaient les grandes foires du moyen âge, s'y mêlant aux vendeurs et aux acheteurs, et saisissant toutes les occasions pour entamer des conversations religieuses[2]. Quand il s'agissait de faire des prosélytes, leur prudence égalait leur zèle; avant de s'adresser eux-mêmes à ceux qu'ils voulaient gagner, ils envoyaient auprès d'eux des croyants, pour exciter leurs désirs spirituels ou bien aussi leur simple curiosité. Tantôt c'est un croyant accompagné d'un parfait, qui entre chez un ami pour lui demander l'hospitalité pour la nuit; le croyant commence par parler de la nécessité du salut et de la difficulté d'y parvenir; le soir le parfait vint s'asseoir au foyer avec les habitants de la maison, et leur demande s'ils veulent entendre « quelques bonnes paroles; » il parle alors « d'une manière excellente de Dieu et de l'Évangile; » étonnés et curieux, les assistants vont engager leurs amis et leurs voisins à se joindre à eux pour entendre les discours de cet homme; quand même ils apprennent finalement qu'il est un hérétique, ils le vénèrent

[1] *Circumeunt, ut ita dicam, mare et aridam, ut faciant Catharum unum.* Eckbertus, 899. Lucas Tud., préface. *Cum periculo corporis non cessant per domos et villas discurrere, ut pervertant animas.* Humb. de Romanis, 447.

[2] *In Sueviam, Bavariam et Italiam borealem sæpe intrant eorum mercatores, qui Biblia ediscunt memoriter et ritus Ecclesiæ aversantur, quos credunt esse novos.* 1152. *Fasti Corbeienses,* 77. *Hæretici... sub mercationis obtentu, adeunt loca suspecta et per tres aut quatuor menses commorantes ibidem, cum redeunt, secum adducunt sani dogmatis perversores.* 1207. Innocentii III *Epist.*, lib. X, ep. 206; Baluze, II, 125. *Multos etiam mercatores... mittunt ad nundinas, ut pervertant divites laicos commensales et hospites, cum quibus loquendi familiariter indulgetur facultas.* 1215. Lettre d'Yves de Narbonne, chez Matth. Paris, 413.

néanmoins comme un « bon chrétien,» comme un « ami de Dieu,» et le prient de continuer ses instructions[1]. Tantôt un croyant, conversant avec un ami, l'exhorte à songer au salut de son âme, et à se rendre à Dieu; l'ami demande : « Comment le pourrai-je? » Et le croyant répond : « Si tu veux me croire, tu le pourras bien; tu sais que Jésus-Christ a souffert la persécution pour nous; si donc nous voulons être sauvés, il faut que nous le soyons par ceux qui sont persécutés comme lui et à cause de lui. » L'ami demande quels sont ces hommes, et on le conduit dans une réunion où il voit avec quel respect on écoute les discours et on reçoit la bénédiction des Bonshommes; il vient les visiter plus souvent, et il finit par s'attacher à leur foi[2]. Ou bien, suivant un adversaire de la secte, on commence par exciter chez les pauvres l'aversion pour un clergé comblé de richesses et ne se souciant pas de la misère du peuple; on leur dit qu'à l'exemple de l'Église primitive, aucun chrétien ne devrait être ni plus riche, ni plus pauvre que l'autre, et que le vrai christianisme n'est que là où la communauté des biens est établie pour l'association des parfaits, et où tous ensemble, les parfaits comme les croyants, se réunissent pour soulager les infortunes de ceux qui n'ont rien; « veux-tu donc sortir de ton état misérable, viens à nous, nous aurons soin de toi,

[1] *Petrus Tardini de Cabanili... vidit in domo sua quendam hominem..., cum quodam alio qui adduxerat eum, et cenaverunt, et jacuerunt ibi illà nocte, et vidit ipsum legentem in quodam libro in quadam camerà,... et postea dictus homo venit de camerà ad ignem, dicens sibi si volebat audire aliqua bona verba... Et audiverat ipsum excellenter loquentem de Deo et epistolis et evangeliis... Si venisset, audivisset tot bona verba quòd toto tempore vitœ suœ plus valeret... Et commendavit et laudavit eos sibi multum quòd erant amici Dei, et induxit eum verbis suis ad amorem ipsorum.* 1309. *Liber sent. inquis. Tol.*, 23, etc. *So get er* (l'hérétique) *alse geistlichen zu den lüten, und redet also süsze rede... Er seit dir vor alse süsze rede von gote und von den engeln, daz du dez tusent eide wol schwürest er wer ein engel.* Berthold's *Predigten*, 307.

[2] *Arch. de l'Inquis. de Carcassonne*, 1305; Doat, XXXIV, f° 94ᵇ et suiv.

tu n'auras plus à lutter contre l'injustice du sort[1].» Nous ne voulons pas nier que des motifs de cette nature n'aient été employés quelquefois par les croyants, jaloux de recruter des prosélytes; nous doutons encore moins de l'effet qu'ils ont pu produire sur des hommes auxquels l'état social du moyen âge n'offrait aucune ressource, et qui devaient s'irriter profondément du contraste entre leur propre misère et les richesses des prélats de l'Église. Cependant rien ne nous force à compter ce moyen d'action parmi ceux qui étaient prescrits et habituels pour attirer de nouveaux frères; le mode ordinaire, dont il est le plus souvent parlé dans les actes de l'inquisition, est celui dont nous avons donné des exemples, et qui consistait bien plutôt à éveiller des besoins religieux, qu'à exciter des envies et des espérances communistes.

L'instruction que les parfaits donnaient à ceux qui s'étaient réunis pour les entendre, commençait d'ordinaire par les doctrines pratiques, par ce qui se rapporte aux devoirs de la vie; à cela se rattachait l'enseignement anti-catholique sur les vices du clergé et sur le joug sous lequel il tenait le peuple, sur les doctrines qui répugnaient au sens commun

[1] *Si quos vident inopes anhelare ad divitias mundi, primò ostendunt eis affectum misericordiæ et miserationis; deinde culpant christianos divites, et maxime sacerdotes et clerum, qui deberent, ajunt, servare apostolicam vitam et sublevare miserias pauperis et egeni, ut nemo esset egenus in religione christianà, sicut non erat aliquis egenus in ecclesià primitivà. Deinde dicunt eos excidisse a fide, factos autem persequutores justorum, sicut sacerdotes Iudæorum qui persequebantur apostolos. Ad ultimum fatentur se scire homines qui servent ad integrum apostolicam fidem, ita ut non sit aliquis inops inter eos, et qui pauper venit ad illos, protinus, inquiunt, efficitur dives. Hæc et his similia, quasi rationabiliter concinnantes, munda animalia se esse fingunt, quousque percutiant homines ex improviso, dicentes: Et tu quoque si vis esse de credentibus in fidem istam, et adhærere observantibus eam, vel saltem exhibere tutelam, et esse contrarius resistentibus sectæ isti, poteris in hoc seculo esse dives et delitiis affluens, et in futuro seculo vitam æternam possidere.* Joachim, *In Apocal.*, fº 131ª.

ou qu'on taxait d'idolâtrie, comme la transsubstantiation et la vénération des images. Ce n'est qu'après avoir ainsi disposé les âmes, qu'ils disaient que l'Écriture sainte a un sens qu'eux seuls peuvent expliquer, et qu'ils abordaient l'enseignement sur la partie métaphysique et théologique de leur système; ils terminaient en persuadant à leurs auditeurs que l'Église de Rome n'est pas la vraie, que pour être « bon chrétien, Bonhomme,» et pour arriver à « une bonne fin,» il faut entrer dans l'Église cathare, seule dépositaire de la vérité et des moyens du salut[1].

On raconte aussi que souvent, après avoir attiré des catholiques dans leurs réunions, ils établissaient entre eux-mêmes des controverses sur les dogmes de l'Église et sur ceux de la secte; l'un d'eux se chargeait du rôle d'attaquer l'hérésie, et finissait par s'avouer vaincu par son adversaire, afin de faire accroire aux catholiques présents que les arguments cathares étaient irrésistibles[2]. Sur les hommes lettrés on agissait par des écrits, qui exposaient le système dualiste et qui combattaient le catholicisme; çà et là on déposait sur les bords des grandes routes, ou au milieu des forêts, des traités contenant les doctrines cathares revêtues de quelques formes orthodoxes; les pâtres ou les chasseurs qui les trouvaient les apportaient aux prêtres, et beaucoup de ceux-ci se laissaient à leur insu séduire à l'erreur[3]. On composait même des chansons hérétiques, que l'on enseignait aux enfants, qui les chantaient dans les rues pour exciter l'attention du peuple[4].

Ce qui faisait plus d'impression sur l'esprit de la foule que ces moyens et qu'en général le système théologique de la secte, c'était la vie simple et austère des Cathares, c'étaient

[1] *Actes de l'Inquis.*, souvent.
[2] Lucas Tudensis, 161.
[3] Lucas Tudensis, 184.
[4] Berthold, 308.

les vertus dont ils donnaient l'exemple; bien souvent des hommes qui doutaient de la vérité de leurs doctrines, cédaient à l'influence qu'ils exerçaient par leurs mœurs, et finissaient par se persuader que de tels résultats ne pouvaient provenir que d'une bonne source[1]. L'Église elle-même se laissa entraîner un jour et fut sur le point d'inscrire parmi ses saints un Cathare, Armanno Pungilovo, qui par sa piété et sa charité était devenu l'objet de la vénération publique. A l'impression produite par la vie des Bonshommes, se joignait celle que faisait leur mort; beaucoup de ceux que ni leurs prédications, ni leurs mœurs n'avaient pu ébranler, ne résistaient plus à la vue de leur courage dans les supplices, de leur enthousiasme au milieu des flammes. C'est là un des traits les plus étonnants de leur caractère; il prouve mieux que tout le reste qu'ils n'ont pas été des hypocrites. Les catholiques ne pouvaient pas comprendre tant de constance chez des hommes qu'ils flétrissaient comme hérétiques; la multitude assemblée, qui s'attendait peut-être à les voir saisis d'effroi et de tristesse, était surprise de les voir monter avec joie sur les bûchers allumés, et bien des fois, au lieu de les accompagner de ses imprécations, elle les admirait et se joignait à leurs partisans pour les glorifier comme des martyrs de Dieu[2]. Frappée de ce spectacle, l'imagination populaire inventait des fables sur le pouvoir surnaturel des

[1] *...Quando audiebat verba hæreticorum et vitam quam ducebant, erat in dubitatione et errore. Liber sent. inquis. Tolos.*, 220, etc.

[2] *Probatum est, mori magis eligunt quàm converti. Mirabantur aliqui, quòd non modò patienter, sed et læti, ut videbatur, ducerentur ad mortem.* S. Bernardi *sermo* 66; I, 1501. *Martyres Dei nominant suos qui forte a catholicis concremati sunt igne, existimantes illos principes sectæ suæ, glorià et honore coronatos in cœlis... Nihil vereantur adversi, despicientes penitus vitam temporalem, ac si per supplicia adepturi æternam.* Joachim, *In Apocal.*, f° 132a. *Quorundam hæreticorum mentes in tantùm invasit diabolus, ut dum propter hæresim capti ducuntur ad mortem, nullatenus tristari, sed gaudere potius videantur.* Lucas Tudensis, 188.

hérétiques; il n'y a pas de liens assez forts, disait-on, pour les retenir; ils s'échappent par des miracles, ils s'envolent à travers les airs[1]. Le clergé, qui ne voyait qu'avec effroi l'effet qu'ils faisaient sur le peuple, ne contredisait pas ces fables absurdes, mais attribuait à un pacte avec le démon le courage avec lequel ils s'exposaient à la mort; à ceux qui voulaient les appeler des martyrs, on répondait qu'ils sont les martyrs du diable[2]; on leur donnait dans les prédications adressées aux fidèles, les noms les plus injurieux, et on s'écriait qu'il vaudrait mieux demeurer pendant une année entière dans une maison habitée par cinq cents démons, que de rester quinze jours seulement dans une maison où il n'y aurait qu'un seul hérétique[3]. Excités par ces violences, les Cathares rendaient aux catholiques le même mépris, la même haine; quand les prêtres, pour détourner d'eux le peuple, en appelaient à des miracles, ils qualifiaient ces miracles d'illusions et d'impostures, et publiaient partout que les prêtres n'étaient que des trompeurs impuissants[4]. Quelquefois, profitant de la disposition si générale des esprits au moyen âge de se railler même des choses saintes, les partisans de la secte se travestissaient en gens d'Église et parcouraient les rues en chantant des chansons satiriques, et en appliquant à des usages profanes les objets consacrés au culte[5]; ou bien ils inventaient à leur tour des histoires fabuleuses de châtiments divins arrivés à leurs adversaires[6]. A

[1] Heriberti *Epistola*, 467; Radulph. Coggeshale, 92.

[2] *Chronicon* Roberti Altissiod., 278.

[3] *...Und het ich ein swester in einem ganzen lande, do ein ketzer inne were, der het ich angest nüwen vor dem eynigen ketzer, der ist halt so schedelich... und ee daz ich nüwen viertzehn tage in einem huse wolte sin mit wiszende, do ein ketzer inne were, ich wolte ee in einem huse sin, da funf hundert tufel inne weren, ein gantzes iar.* Berthold, 303, 304.

[4] P. ex. Lucas Tudensis, 167. *Vita Petri Martyris, in Actis Sanct.*, avril, III, 691. — [5] Lucas Tudensis, 161, 162.

[6] P. ex. Lucas Tudensis, 167.

cause des rigueurs de l'inquisition, ils avaient surtout en haine les dominicains et les frères mineurs; ces moines étaient à leurs yeux les « mauvais hommes » par excellence, les loups ravisseurs dont parle l'Évangile, et qui détruisent les brebis de Dieu[1]. Il paraît même que les persécutions les forcèrent çà et là, notamment en Allemagne, à dévier de leurs principes, et à porter des armes pour se défendre contre les agents des inquisiteurs[2]. En France et en Italie, au contraire, on voyait les parfaits, toujours fidèles à leurs doctrines, supporter les persécutions avec une patience et un courage que rien ne pouvait ébranler; il n'y a que de rares exemples de parfaits qui, soit par crainte, soit par conviction réelle, rentrèrent dans l'Église; ceux qui persévéraient croyaient démontrer par leur résignation qu'ils étaient les vrais successeurs du Christ et de ses apôtres, et ils disaient: « Nous supportons beaucoup de maux, nous faisons une dure pénitence, mais nous savons que l'entrée du paradis est difficile, et qu'il faut la payer au prix de sa chair et de son sang[3]. » Nous répéterons, en terminant, que tant de force d'âme eût été digne d'une croyance plus vraie; tout en nous prononçant contre les erreurs théoriques des Cathares, nous ne pouvons nous empêcher de respecter leurs mœurs et de leur accorder par conséquent dans l'histoire de la civilisation une place qu'une partialité intolérante pourrait seule leur refuser.

[1] Procès d'Armanno Pungilovo, chez Muratori, *Antiquit.*, V, 138.

[2] D'abord *gingen sie gar in geistlichem gewande*; mais dans la seconde moitié du treizième siècle, *tragent nu die ketzer swert und meszer, langes har, langes gewant.* Berthold, 305.

[3] *Multos labores patiuntur, et magnam pœnitentiam faciunt, et austeritatem vitæ ducunt amici Dei quos persequitur Ecclesia Romana;... expedit quòd decostet homini de carne et sanguine, qui vult intrare in paradisum, quia ibi non sic leviter intrat homo. Arch. de l'Inquisit. de Toulouse,* 1273; Doat, XXV, f° 46b.

CONCLUSION.

APPRÉCIATION GÉNÉRALE.

En exposant le système cathare, nous avons eu occasion à plusieurs reprises de juger ses doctrines, tant au point de vue de la philosophie qu'à celui du christianisme. Une réfutation détaillée et complète du dualisme ne nous paraît pas nécessaire; nous ne pensons pas qu'on puisse l'attendre de nous; depuis longtemps tout a été dit pour prouver l'insuffisance d'un système qui ne compte plus de partisans en Europe; le combattre de nouveau, serait un travail trop facile pour qu'il pût avoir encore son utilité. Quant aux arguments que la science du moyen âge opposait au dualisme, ils trouveront leur place dans un chapitre particulier. Ici nous n'ajouterons plus que quelques mots sur l'impression générale que toute cette étude nous a laissée.

En jetant un coup d'œil sur l'ensemble du système cathare, on reconnaît qu'il veut être à la fois une philosophie et une religion, une métaphysique et un culte, une doctrine pour l'intelligence et un guide pour la vie.

Considéré au point de vue philosophique, il est le résultat d'une spéculation imparfaite sur les rapports entre Dieu et le monde, entre le bien et le mal; basée sur un fond évidemment païen, cette spéculation n'a pu s'élever ni à la conception pure du monothéisme, ni en général à des idées simples; rien n'y est abstrait, tout y prend immédiatement une forme sensible, et l'imagination de ses partisans, plus puissante que leur raison, l'a enrichie de personnifications et de fables, qui donnent à plusieurs de ses parties tous les caractères d'une véritable mythologie. Son point de départ est la différence, qui lui paraît inconciliable, entre l'esprit et

la matière; celui-là est le principe du bien, celle-ci est le principe du mal; ces deux termes, le catharisme les oppose l'un à l'autre d'une manière essentielle et absolue, et tout son but est d'expliquer comment ils ont pu se rencontrer et se mettre en lutte dans le monde d'ici-bas. Dieu, l'esprit bon et parfait, ne peut avoir aucune part à la matière ou au mal; le mal forme un domaine en dehors de Dieu, mais il tend continuellement à se révolter contre lui, à empiéter sur son règne, à en rétrécir les limites. Suivant le système du dualisme absolu, les deux domaines sont également éternels; il n'est pas question d'une victoire finale du Dieu bon sur le mauvais; le rétablissement de l'harmonie et de l'unité, la réconciliation des deux termes opposés, n'auront jamais lieu, le mauvais Dieu régnera toujours à côté du Dieu bon et ne cessera d'être son antagoniste. Dans ce système la mission de Jésus-Christ n'a pas pour but de combattre le règne du mal, et de le réduire finalement à l'impuissance; le Fils de Dieu n'est venu que pour délivrer les âmes célestes, captives dans les chaînes de la matière, et pour les ramener à leur origine; quand toutes seront remontées au ciel, c'est-à-dire à la fin de la période actuelle du monde, toutes choses seront remises dans l'état où elles avaient été avant la chute des âmes; les deux règnes continueront d'exister séparés, indépendants l'un de l'autre. Le dualisme mitigé, au contraire, n'envisage pas l'opposition comme éternelle; il y aura, selon lui, un jugement dernier qui marquera la victoire finale du bien sur le mal; le mal, il est vrai, ne sera pas anéanti, il ne sera que puni et privé de sa puissance, son auteur et les esprits qui lui appartiennent, seront éternellement enchaînés dans l'abîme, et il n'y aura sur toutes choses qu'un seul maître, Dieu; mais au lieu de régner sur un univers plein d'ordre et d'harmonie, il régnera sur deux mondes, dont l'un sera le ciel, et l'autre un chaos confus, couvert de ténèbres profondes; car la forme que le démon avait donnée

au monde, sera brisée de nouveau, les éléments de la matière se confondront en un mélange trop indigne de Dieu pour qu'il s'en occupe, mais subsistant néanmoins en toute éternité à côté de lui.

On voit par là que, loin d'être une philosophie chrétienne, le système cathare se rattache aux spéculations métaphysiques et religieuses du paganisme; il est une des nombreuses formes sous lesquelles les idées dualistes ont essayé de se répandre en Europe, dans les premiers siècles qui ont suivi l'établissement de l'Église.

Quoique païen dans son essence, le catharisme a voulu s'adapter le christianisme. Il est une religion, il a son culte, ses préceptes moraux et ascétiques, ses cérémonies, ses rites d'initiation et d'expiation, son organisation comme Église; il s'appuie sur les livres sacrés des chrétiens, et prétend être le vrai christianisme apostolique. Mais la distance qui le sépare de la religion de Jésus-Christ est énorme; il ne s'agit pas entre les deux croyances d'une divergence sur quelque dogme particulier ou sur quelque point de discipline, mais d'une différence essentielle et fondamentale. Il y a telles hérésies qui, tout en s'écartant du système de l'Église, ont néanmoins maintenu les caractères primitifs et particuliers de la révélation chrétienne, tandis que le catharisme rejette ces caractères de manière à n'en conserver qu'une forme illusoire; il est donc autre chose qu'une hérésie; le christianisme est monothéiste, le catharisme est dithéiste, les deux religions n'ont point de base commune entre elles; les Cathares n'ont que l'apparence de l'Évangile, Jésus-Christ lui-même n'est pour eux qu'un fantôme ou une ombre; à son histoire ils substituent une mythologie, et à son autorité celle de leurs pensées et de leurs fantaisies souvent vagabondes. Leur morale, tout sévère qu'elle est, n'est pas celle du christianisme; car celui-ci ne demande pas l'anéantissement de la nature corporelle, le mépris de la création, la

dissolution de tous les liens entre les hommes. Pour les Cathares, qui condamnent le mariage, il n'y a plus de famille, il n'y a que des individus, dont chacun est à lui-même son propre centre et son unique but, et la conséquence rigoureuse de ces doctrines doit être le règne de l'égoïsme et la destruction du genre humain; le christianisme, au contraire, en sanctifiant le mariage, fait de la famille la base même de la société et de l'Église, établit entre les hommes les liens de la véritable fraternité, et laisse marcher l'humanité de progrès en progrès vers le but que la Providence lui assigne. Les Cathares enfin veulent réaliser sur la terre, par la seule force de leur imagination et de leur volonté, une perfection idéale impossible ; tandis que le christianisme, en ramenant l'homme à la conscience de sa faiblesse, en lui assurant l'appui de Dieu et en lui présentant un type parfaitement saint, s'adapte infiniment mieux aux vrais besoins de notre nature.

Mais si les Cathares détruisent ainsi le christianisme dans ses doctrines essentielles et dans sa réalité historique, on peut se demander pourquoi ils se montrent si jaloux d'être appelés chrétiens, et pourquoi ils donnent à Jésus-Christ une place dans leur système et une mission de salut? Nous ne saurions expliquer cette illusion de leur esprit que par une illusion de leur cœur ; le sentiment chrétien, quoiqu'obscurci en eux, avait cependant conservé assez de force pour les empêcher de se faire une idée nette de leur position à l'égard du christianisme. Ils n'ont été ni des athées, ni des imposteurs hypocrites ; ils ont vécu de bonne foi dans des erreurs d'autant plus difficiles à dissiper, qu'ils les croyaient fondées sur des arguments rationnels plausibles et sur une interprétation irréfutable du Nouveau Testament. Craignant de se perdre dans le matérialisme des formes extérieures, ils ont voulu spiritualiser tout, la religion, le culte, la vie; ils ont voulu mettre d'un côté le monde, et de l'autre l'es-

prit, et établir entre les deux un abîme infranchissable, au lieu de reconnaître ce qu'il y a de providentiel dans la dualité de la nature humaine, et comment cette dualité a été sanctionnée par les enseignements mêmes du christianisme. L'Église catholique les considérait avec raison comme s'étant placés en dehors de ce dernier; mais ils rendaient le même reproche à leurs adversaires; à la prétention de l'Église romaine d'être seule la vraie, ils opposaient une prétention semblable; ils se croyaient seuls en possession des moyens de salut, ils voulaient ramener l'Église à sa pureté primitive, la comprendre dans son sens spirituel, et la représenter dans sa sainteté et sa perfection idéales; ils reprochaient aux catholiques, non-seulement d'avoir mêlé aux enseignements du Nouveau Testament beaucoup de choses étrangères, mais d'envisager aussi le christianisme d'un point de vue inférieur et matériel, et de ne pas avoir su se dégager des souvenirs judaïques, en ne pas rejetant les livres de l'ancienne alliance. Ils protestaient contre les traditions et les institutions romaines, contre le culte trop extérieur, contre les vices de beaucoup de membres du clergé; il y a plus, ils protestaient contre l'existence même de l'Église catholique. Si dans leur opposition à certaines erreurs et à certains abus, ils ne se sont pas toujours trompés, ce n'est pourtant pas là une preuve en faveur du reste de leur système; car leur protestation, tout en s'appuyant sur des passages du Nouveau Testament, partait de leurs propres principes, et se fondait par conséquent sur une base erronée.

Il peut paraître étrange qu'un système aussi contraire à une saine philosophie qu'au christianisme lui-même, ait trouvé pendant si longtemps de si nombreux partisans, et surtout qu'il ait séduit tant d'esprits prenant au sérieux la spéculation et la vie religieuses. Cela ne vient pas seulement de ce que les parfaits donnaient l'exemple d'une vie austère et pieuse, telle qu'on ne la rencontrait pas toujours chez le

clergé orthodoxe; ou de ce que la pensée libre se trouvait à l'étroit dans les entraves où le système ecclésiastique prétendait la retenir : il faut aussi en chercher la cause dans l'imperfection d'une instructiou chrétienne peu profonde et peu solide; l'imagination des hommes du Midi surtout, mal dirigée par les leçons de prêtres souvent ignorants, aimait à se nourrir des mythes et des allégories des Cathares; leur sentiment religieux, auquel les pompes extérieures d'un culte splendide ne suffisaient pas, croyait trouver une satisfaction plus abondante dans les rêveries et au moyen des pratiques sévères de la secte; tandis que leur raison peu développée considérait le dithéisme comme la solution la plus naturelle de toutes les énigmes philosophiques. Les succès des Cathares prouvent combien les peuples du moyen âge éprouvaient encore de difficulté à s'élever jusqu'à la hauteur et à la pureté de l'idée monothéiste; ils montrent tout ce qu'il y avait encore de tendances païennes au fond des cœurs, et à quels dangers on était exposé lorsque, se livrant à sa seule imagination, on voulait spéculer sur les questions les plus ardues de la métaphysique et de la théologie. D'ailleurs, il ne faut pas se le dissimuler, le dualisme trouvait un point de contact dans une des doctrines mêmes de l'Église; on sait quelle influence le dogme du diable et de son règne a exercée au moyen âge; le diable était l'antagoniste de Dieu, il avait son empire et ses anges, le monde non-chrétien formait son domaine, il en était le prince, il constituait, en un mot, une puissance formidable à côté de celle de Dieu. Ne pourrait-on pas dire, après cela, que chez beaucoup de croyants le dualisme cathare n'a été qu'une exagération de la foi au diable, et doit-on s'étonner qu'ignorant la véritable portée du système, ils n'aient pas entrevu les différences entre le christianisme réel et le christianisme tel que l'interprétait la secte?

Si grâce à toutes ces circonstances le catharisme a pu se développer et régner pendant plusieurs siècles, il a dû dis-

paraître dès que l'état général des esprits ne le favorisait plus. Ce n'est pas à l'inquisition seule que revient l'honneur du triomphe; l'hérésie n'a pas été étouffée au milieu des flammes qu'allumait une orthodoxie fanatique; elle ne s'est retirée qu'à l'approche des lumières, répandues par une civilisation plus avancée[1]. Un pareil système a pu séduire les hommes à un degré inférieur de culture intellectuelle; il a été impuissant à se soutenir contre les progrès religieux et philosophiques. Mais s'il a dû périr sans retour, les besoins de l'esprit humain auxquels il avait voulu satisfaire, ne périrent pas avec lui : ce sont les besoins de vie et de liberté religieuses, dont l'un est aussi primitif, aussi indestructible que l'autre.

[1] Cela ne souffre une restriction que pour la Bosnie, où le catharisme s'est absorbé dans le mahométisme.

TROISIÈME PARTIE.

APERÇU DES MESURES PRISES POUR L'EXTIRPATION DE L'HÉRÉSIE CATHARE ET DES HÉRÉSIES EN GÉNÉRAL.

Au moyen âge, comme aujourd'hui, l'Église romaine avait l'ambition de réaliser l'unité extérieure et visible de tous les fidèles du christianisme; pour arriver à ce but, il y avait deux moyens à prendre : l'un d'une nature purement spirituelle et d'un effet plus lent, l'autre en apparence plus prompt, mais essentiellement terrestre et contraire par conséquent à l'esprit de la religion à laquelle il devait profiter ; le premier c'était la propagation de la vérité évangélique par le moyen de la parole, son développement régulier, libre et progressif; le second consistait dans la domination absolue des esprits, dans la destruction de la liberté en matière de foi. Dans son impatience, l'Église du moyen âge choisit aussi ce dernier moyen ; elle refusa de tolérer au sein de la chrétienté la diversité des convictions religieuses. En se plaçant au point de vue de cette Église, on pouvait lui reconnaître le droit de prononcer ce refus et d'exclure de sa communion spirituelle ceux qui, en rejetant sa doctrine, s'en séparaient par le fait eux-mêmes. Mais elle allait beaucoup plus loin : se considérant comme parfaite et sainte d'une manière absolue, elle envisageait comme erreur toute divergence d'opinion,

elle qualifiait de révolte tout reproche d'imperfection qu'on lui adressait à elle-même ou à ses ministres. Elle ne voyait pas dans l'hérésie une manifestation de la pensée libre, une protestation de la raison ou du sentiment individuel contre l'autorité extérieure de la multitude ; elle n'y voyait pas même une simple erreur de l'intelligence, un faux système, une illusion de l'esprit ; elle y voyait un acte arbitraire de la volonté, un péché, un crime plus grave que tous les autres. La source de l'erreur et de tout ce qu'elle envisageait comme telle, était à ses yeux la perversion, la méchanceté du cœur. Quelque vrai que puisse être ce principe, en ce sens que l'erreur religieuse n'est souvent qu'un effet de l'orgueil qui, au lieu de reconnaître les limites imposées à l'intelligence, veut passer outre et sonder par ses seules forces tous les mystères de Dieu et du monde, ce n'était pourtant pas une raison pour traiter l'hérésie comme un crime et pour engager la lutte contre elle avec d'autres armes qu'avec les armes de l'esprit. Si l'Église romaine avait le droit de chercher par la prédication et par la controverse à ramener à sa foi ceux qui en contestaient la vérité, si elle avait même le droit d'exclure de sa communion ceux qui, malgré ses arguments, persistaient dans leur hérésie, elle n'avait pas celui de les punir et de les persécuter ; elle pouvait chercher à extirper les hérésies, elle ne devait pas exterminer les hérétiques. Pour faire l'un, elle a employé le moyen naturel et légitime de la controverse ; pour faire l'autre, elle a produit une législation et une juridiction que, bien des fois depuis, ses membres les plus éclairés auraient voulu faire disparaître des annales de l'humanité. Cette législation ne fut pas appliquée seulement aux Cathares, mais à toutes les hérésies du moyen âge. Cependant comme c'est surtout à l'occasion des Cathares qu'elle a été originairement introduite, et comme ces derniers lui ont fourni, dans les différents pays de l'Europe, le plus grand nombre de victimes, un aperçu de ses principaux articles ne sera

pas déplacé dans cette histoire. Nous ferons suivre cet aperçu de quelques notices sur les auteurs qui ont combattu la secte dans des écrits; nous plaçons la polémique après la juridiction, parce que l'Église elle-même avait fini par se servir de ce dernier moyen de préférence à la discussion, plus libre mais plus lente dans ses résultats.

PREMIÈRE SECTION.

LÉGISLATION ET JURIDICTION CONTRE LES HÉRÉTIQUES.

Notre intention ne peut pas être de faire ici une histoire détaillée de l'inquisition; ce qui nous paraît seul nécessaire, c'est de faire voir de quelle nature et de quelle portée était la jurisprudence en vigueur contre les hérétiques et particulièrement contre les Cathares jusqu'au quatorzième siècle; c'est à peu près à cette époque que ce code pénal de l'Église se trouva complet et définitivement arrêté. Il ne fut pas rédigé en entier à un moment donné, il se forma peu à peu, on y ajouta successivement de nouveaux articles, jusqu'à ce qu'enfin il ne laissât plus rien à désirer, si ce n'est l'humanité et la justice. On pourrait être tenté de croire que dans l'origine cette législation a été moins rigoureuse et qu'elle ne s'est aggravée qu'en raison des progrès de l'hérésie et des dangers qui en résultaient pour l'Église; mais on verra que dès que l'on s'occupa de prendre des mesures générales contre les hérétiques, elles eurent aussitôt ce caractère de dureté et de vengeance implacable, qui en forme le cachet particulier. Les causes de cette absence de modération furent d'un côté la prétention signalée ci-dessus, à l'unité extérieure des fidèles, et de l'autre la confusion inhérente au catholicisme du moyen

âge, du domaine ecclésiastique et du domaine laïque, de la société religieuse et de la société civile, du pouvoir spirituel et du pouvoir séculier. L'hérésie, si elle est un crime, n'est, à vrai dire, qu'un crime spirituel, commis contre l'Église, et uniquement punissable par le pouvoir ecclésiastique. On peut être parfaitement bon citoyen, tout en croyant autrement que l'Église de Rome. Mais ce principe était inconnu au moyen âge. Par suite de la confusion des idées, des empiétements continuels de l'Église sur l'État et de la domination exercée par le clergé sur ceux mêmes des gouvernements qui tentaient de se soustraire à cette servitude, l'hérésie finit par être considérée aussi comme un crime contre la société civile. L'Église ne se borna pas à prononcer des peines ecclésiastiques, à imposer des pénitences, à lancer des sentences d'excommunication ; si elle n'eût fait que cela, elle serait restée dans les limites de son domaine et de son droit ; mais elle fit plus : elle décréta aussi des peines civiles et politiques. L'État adopta ces peines, les inscrivit dans ses codes, fit de l'hérésie un crime public et devint ainsi l'humble exécuteur des jugements rendus par les tribunaux de l'Église ; des évêques et des moines prononcèrent les arrêts, les magistrats laïques n'eurent d'autre rôle que de les exécuter ; ainsi ni garantie, ni liberté, ni justice impartiale.

Dans l'ensemble des lois contre les hérétiques, il n'est pas toujours facile de distinguer ce qui appartient aux deux ordres, ecclésiastique ou civil ; nous chercherons toutefois à assigner à chacun la part qui lui appartient, tant dans la rédaction de ces lois, que dans la responsabilité devant l'histoire, qui juge selon la justice les actions des hommes[1].

[1] Voy. la note 15 à la fin de l'ouvrage.

CHAPITRE PREMIER.

L'ÉGLISE ET LES HÉRÉTIQUES.

§ 1er. *Définition de l'hérésie.*

On appelait hérésie toute opinion ou doctrine contraire soit à un article de foi, soit à une décision doctrinale de l'Église, soit à l'Écriture-Sainte « approuvée par cette dernière[1] ; » en un mot, on était hérétique dès qu'on avait sur les matières de la foi un sentiment différent de celui de l'Église de Rome, et qu'on déclarait vouloir y persister[2]. Le lecteur se souvient qu'au moyen âge, et surtout en France, le catharisme était considéré comme l'hérésie par excellence ; on disait les *hérétiques* pour désigner les Cathares et pour les distinguer des Vaudois, qu'on regardait comme moins dangereux ; il en résulte que toutes les mesures prises dans le midi de la France contre les hérétiques, s'appliquent de préférence aux partisans du catharisme.

On était *fauteur* des hérétiques quand, sans leur accorder une foi entière, on leur obéissait et qu'on les servait, quand on ne les tenait pas pour réprouvés et qu'on parlait en leur faveur, quand on s'abstenait de prêter assistance aux inquisiteurs ou qu'on les empêchait même, quand on cachait ou qu'on ne dénonçait pas les hérétiques que l'on connaissait, quand on leur aidait à prendre la fuite, quand on disait qu'ils étaient punis injustement et qu'on se lamentait de leur captivité ou de leur mort, quand on apportait secrètement des vivres aux prisonniers, quand on regardait de travers les

[1] Eymericus, 233.

[2] Eymericus, 318-320.

inquisiteurs et leurs agents, quand la nuit on recueillait les cendres des suppliciés. Les fauteurs étaient eux-mêmes suspects d'hérésie, lors même, qu'en sauvant une victime ou en plaignant son sort, ils n'obéissaient qu'au plus ordinaire sentiment d'humanité[1]. Il y avait différents degrés de suspicion; on était simplement suspect quand, par exemple, on avait assisté à la prédication d'un hérétique; on l'était *véhémentement* quand on avait fléchi les genoux pour prier avec lui ou pour recevoir sa bénédiction; on l'était au suprême degré, quand on croyait qu'il était un Bon homme, un Bon chrétien[2].

§ 2. *Personnes chargées de rechercher et de juger les hérétiques.*

La plus ancienne disposition à cet égard est celle du concile de Vérone, réuni en 1184 sous la présidence du pape Lucius III; il fut arrêté que chaque archevêque et évêque ferait lui-même ou ferait faire, soit par son archidiacre, soit par d'autres personnes, une ou deux fois par an, une visite de la paroisse réputée habitée par des hérétiques; les principaux habitants, en cas de besoin toute la commune, jureront alors de nommer ceux qui fréquentent des réunions secrètes ou qui ont dans leurs habitudes quelque chose de particulier; les dénoncés seront appelés à comparaître et sommés de jurer qu'ils ne sont point hérétiques; en cas de refus, ils seront à considérer et à punir comme coupables[3]. Cette inquisition épiscopale avait quelque chose de régulier et de légitime; elle fut introduite dès lors en Italie et en

[1] Concile de Narbonne, de 1233, can. 14-16. Mansi, XXIII, 360. Concile de Tarragone, de 1242; *ibid.*, 554. Yvonetus, 1786. Eymericus, 366 et suiv.

[2] Concile de Tarragone, de 1242. Mansi, XXIII, 554. Eymericus, 376 et suiv.

[3] Mansi, XXII, 478.

France. En 1227 le concile de Narbonne ordonna aux évêques d'instituer dans chaque paroisse des fonctionnaires particuliers auxquels on donna le nom de *témoins synodaux,* et la charge de rechercher les hérétiques et de faire rapport à l'évêque des résultats de leurs recherches[1]. Comme cela ne parut pas suffisant, le concile de Toulouse, réuni deux années plus tard, statua que les archevêques, évêques et abbés établiraient dans chaque paroisse une commission inquisitoriale composée d'un prêtre et de quelques laïques, pour faire des visites minutieuses dans les maisons, les granges, les caves, etc. ; les hérétiques, surpris par la commission, durent être livrés à l'évêque ou au seigneur du lieu ; les seigneurs eux-mêmes furent sommés de parcourir, dans le même but, les forêts et les vallées de leurs domaines[2].

Cela dura jusqu'en 1232, où Grégoire IX chargea les dominicains de tout l'office de l'inquisition ; plus tard on adjoignit à ces moines ceux de l'ordre de saint François. Il est vrai que, surtout en France, on réclama à plusieurs reprises en faveur de la juridiction régulière des évêques ; plusieurs synodes demandèrent le maintien des commissions inquisitoriales instituées par celui de Toulouse[3] ; il y eut de fréquentes collisions entre les évêques lésés dans leurs droits, et les moines, se fondant sur des priviléges extraordinaires des papes ; il fut même ordonné itérativement que les inquisiteurs n'eussent à exercer leur mission que sous la surveillance et du consentement des évêques, et à ne prononcer les peines qu'avec leur concours ; mais les moines finirent par l'emporter en s'arrogeant la haute juridiction en matière de foi, et les évêques finirent par ne plus réclamer contre un pouvoir qui se rendait redoutable à eux-mêmes. Placés par

[1] Can. 14. Mansi, XXIII, 24.

[2] Can. 1-3. *Ibid.*, 194.

[3] Conciles d'Arles, de 1234, can. 5; Mansi, XXIII, 337 ; de Béziers, de 1246, can. 1 ; *ibid.*, 691 ; d'Alby, de 1254 ; *ibid.*, 832.

les règles de leurs ordres en dehors de la société, étrangers à ses intérêts, hostiles à son esprit, inaccessibles aux considérations qui auraient pu engager à l'indulgence les évêques et surtout les commissaires laïques institués par quelques conciles, les moines mendiants durent exercer l'inquisition avec une rigueur inflexible. Ils devinrent ainsi pour les pontifes de Rome une milice dévouée, toujours disposée à la lutte; aussi obtinrent-ils successivement des priviléges énormes, qui furent autant d'empiétements sur l'autorité des évêques, sur les attributions des curés et sur les droits de la puissance laïque[1]. Clément IV affranchit les inquisiteurs de toute espèce de juridiction épiscopale[2]; Alexandre IV leur confirma ce privilége et les autorisa en outre à s'absoudre réciproquement des censures ecclésiastiques[3]; Urbain IV déclara qu'eux seuls auraient à juger les procès d'hérétiques, sans avoir besoin de consulter les évêques et sans que ceux-ci pussent les empêcher; eux seuls donneront l'absolution aux accusés qui voudront abjurer[4]. Le même pape voulut qu'aussi longtemps que les inquisiteurs seraient en fonctions, ils ne pussent être ni excommuniés ni suspendus sans mandat spécial du pape[5]. Ils avaient le droit de perscruter les lieux les plus secrets, quels qu'en fussent les maîtres et les priviléges[6]; ils pouvaient pénétrer jusque dans les églises, en violant un antique droit d'asile, pour y saisir les hérétiques fugitifs[7]; les évêques et les ecclésiastiques de tout grade et de tout ordre étaient tenus de les aider, de leur fournir des sauf-

[1] Voy. sur tous ces priviléges, Limborch, 135 et suiv.

[2] Eymericus, 136.

[3] En 1256; *Arch. de l'Inquisit. de Carcassonne;* Doat, XXXI, f° 196. En 1260; *Literæ apostol.*, 40.

[4] En 1261, Eymericus, 130.

[5] En 1261. Eymericus, 132.

[6] En 1234. Conc. de Tarrag., can. 8. Mansi, XXIII, 330.

[7] Martin IV, en 1281; Raynald., XIV, 327, n° 18. Confirmé par Jean XXII, en 1322; Wadding, VI, 406.

conduits et des escortes, de subvenir à leurs frais moyennant les amendes des hérétiques qui abjuraient[1]; ils pouvaient requérir, de leur pleine autorité, l'assistance des magistrats et des officiers civils. On vit même prévaloir et se convertir en règle la coutume, sans antécédent dans l'histoire des premiers siècles du christianisme, de considérer les moines chargés de l'inquisition comme les égaux des évêques en matière de défense de la foi; immédiatement subordonnés au pape, qui seul les instituait et les révoquait, ils ne rendaient aux évêques aucun compte de leur ministère, et nul appel n'était possible de leurs jugements[2]. Ils avaient enfin le privilége d'avoir une garde armée, pour leur défense personnelle comme pour faire la chasse aux hérétiques; en Espagne ces agents de l'inquisition se sont fait détester sous le nom de familiers, en Italie sous celui de croisés ou de chasseurs de Cathares[3].

§ 3. *Procédure.*

Pour pouvoir exercer leurs fonctions, la règle voulait que les inquisiteurs obtinssent du seigneur de la contrée des lettres ordonnant à tous ses vassaux, juges et magistrats, de coopérer à l'extirpation des hérétiques et de défendre les inquisiteurs; les évêques étaient tenus de leur délivrer des lettres pareilles, adressées au clergé[4]. Cette coutume ne fut observée que dans les premiers temps; plus tard, les inquisiteurs surent s'affranchir de cette espèce de dépendance, quelque peu réelle qu'elle fût. Sans autre mandat que celui

[1] Innocent IV, en 1253; *Literæ apostol.*, 12. Alexandre IV, en 1260; *ibid.*, 36.

[2] Eymericus, 537, 540, 542.

[3] *Ibid.*, 583, 584. En Italie on les appelait *Caccia-Cattaro;* Muratori, *Antiquit. italic.*, V, 124, 127.

[4] *Quomodo hæretici examinandi sunt;* à la suite de Reinerius, chez Gretser, 41.

du pape ou du général de son ordre, l'inquisiteur se présentait chez le curé du lieu où il soupçonnait la présence d'hérétiques; il lui enjoignait de réunir ses paroissiens, auxquels il adressait alors une exhortation sur la foi romaine; après leur avoir annoncé le but de son arrivée, il leur faisait jurer de défendre l'Église, et de dénoncer tout ce qu'ils pourraient savoir sur le fait de l'hérésie. Il interrogeait ensuite séparément les personnes que soit la peur, soit le fanatisme, soit des motifs plus ignobles encore, conduisaient devant son tribunal pour faire des dépositions qu'il faisait recueillir par écrit. Les accusés étaient interrogés, tant sur les croyances et les pratiques des hérétiques, que sur celles de l'Eglise; les réponses étaient transcrites par les notaires de l'inquisiteur[1].

Si l'accusé refusait de parler, ou ne donnait que des réponses évasives, on avait différents moyens de lui arracher des aveux. Avant l'établissement de l'inquisition, au douzième et au commencement du treizième siècle, on se servait à cet effet des épreuves de l'eau et du feu ; les Cathares, découverts à Soissons, en 1114, furent soumis à l'épreuve de l'eau[2], ceux d'Arras, en 1182, à toutes les deux à la fois[3]; le concile de Reims, tenu en 1157, ordonna de faire subir aux hérétiques l'épreuve du fer ardent[4]; en 1212, on appliqua ce moyen à des Vaudois de Strasbourg[5]. Cependant c'est

[1] *Ibid.*, 41 et suiv. Yvonetus, 1789 et suiv. *Modus examinandi hæreticos*, dans *Bibl. PP.*, Col., XIII, 342. *Doctrina de modo procedendi contra hæreticos*, chez Martène et Durand, *Thes. nov. anecdot.*, V, 1795 et suiv. Instructions pour les inquisiteurs : Conciles de Tarragone, de 1242, Mansi, XXIII, 553 et suiv.; de Béziers, de 1246; *ibid.*, 716. Eymericus, 390 et suiv.

[2] Guibertus Novigent., 520.

[3] Andreas Silvius, *Epitome de gestis regum Francorum*, chez Bouquet, XVIII, 555.

[4] Mansi, XXI, 843.

[5] *Incerti auctoris fragmentum*, chez Urstisius, II, 89. Innocent III à l'évêque de Strasbourg; lib. XIV, ep. 138; Baluz., II, 576.

vers cette époque que l'Église commença à se prononcer contre ces moyens, empreints de toute la barbarie des premiers temps du moyen âge. Pierre le Chantre les appela des jugements païens, des inventions diaboliques pour tenter Dieu[1]; Innocent III les interdit dans toutes les causes ecclésiastiques, et fit sanctionner cette interdiction par un décret solennel du concile du Latran de 1215[2]. Malgré cela, cet usage cruel ne se perdit pas encore; en 1217, on tenta la foi de quelques hérétiques de Cambray, en leur faisant toucher un fer ardent[3]; Conrad de Marbourg surtout s'en servait pour pouvoir condamner les nombreuses personnes qu'il accusait d'hérésie[4].

On ne tarda pas à remplacer les épreuves de l'eau et du feu par des tortures d'un autre genre, les unes morales, les autres corporelles. Pour obtenir des aveux, les inquisiteurs commençaient par inspirer à l'accusé la crainte de la mort, en lui peignant surtout les horreurs et les angoisses de la mort dans les flammes; si ce moyen ne servait à rien, le malheureux était jeté dans un cachot, où on cherchait à l'intimider, en lui disant qu'on produirait des témoins contre lui, et que s'il était convaincu par leur témoignage, il ne lui serait plus fait de miséricorde; on le tenait au secret le plus rigoureux et on envoyait chez lui quelques «hommes fidèles et prudents, chargés de l'aborder avec l'air de la compassion,

[1] *Verbum abbreviatum*, 197, 201.

[2] En 1209, à l'archevêque de Besançon; lib. XI, ep. 46; Baluz., II, 157. En 1212, à l'évêque de Strasbourg; lib. XIV, ep. 138; *l. c.*, 576. Concile du Latran, can. 18 : *Nec quisquam purgationi aquæ ferventis vel frigidæ seu ferri candentis ritum cujuslibet benedictionis aut consecrationis impendat.* Mansi, XXII, 1006.

[3] Cæsarius Heisterbac., 167.

[4] Un auteur fait à ce sujet la remarque suivante : *Unde paucissimis exceptis, omnes qui coram eo semel accusati fuissent, et per judicium ferri candentis examinati, videbantur illum plures damnavisse innocentes, dum candens ferrum a peccatis nullum reperiret alienum, quem exercere non posset, etiamsi hæreseos crimine careret.* Trithemius, *Annales Hirsaug.*, I, 525.

et de l'exhorter à avouer s'il voulait échapper à la mort;» ils devaient lui parler avec douceur, capter sa confiance, l'attraper par des questions insidieuses; car, disait-on, les hérétiques sont très-subtils, il faut donc, pour les surprendre, user de subtilité et de ruse[1]. Si l'accusé demandait à jurer qu'il n'était pas hérétique, on lui donnait à entendre que ce serment pouvait être faux, que par conséquent on ne pourrait pas l'admettre et qu'il ne le préserverait pas du feu; un aveu seul pouvait diminuer la rigueur de la peine[2]. Comme fort souvent ces moyens n'amenaient aucun résultat, on finit, pour accélérer les procès, par introduire l'usage des tortures; Innocent III avait aboli comme barbares les anciennes épreuves judiciaires de l'eau et du feu; ses successeurs furent moins scrupuleux : ils autorisèrent l'inquisition à faire souffrir la question à ses accusés. Innocent IV ordonna, en 1252, aux magistrats civils de mettre les hérétiques à la torture, pour leur faire avouer leurs erreurs, leurs complices, leurs fauteurs et leurs défenseurs[3]. Bientôt, tant pour hâter la procédure, que pour empêcher la divulgation des aveux arrachés, les inquisiteurs firent eux-mêmes, en leur présence, torturer leurs accusés; ils le faisaient dès lors chaque fois qu'ils jugeaient les réponses indécises ou contradictoires, ou qu'ils n'avaient qu'un seul témoin, c'est-à-dire toutes les fois qu'on ne voulait pas abandonner une accusation vague et ne reposant que sur de mauvaises

[1] Yvonetus, 1787. P. 1789 et suiv., cet auteur donne une série de demandes, pour faire voir comment les inquisiteurs doivent procéder dans leurs interrogatoires.

[2] *Ibid.*, 1792.

[3] *Teneatur præterea* POTESTAS *seu* RECTOR *omnes hæreticos, quos captos habuerit, cogere citra membri diminutionem et mortis periculum..., errores suos expresse fateri, et accusare alios hæreticos quos sciunt, et bona eorum, et credentes, et receptatores, et defensores eorum, sicut coguntur fures et latrones rerum temporalium accusare suos complices et fateri maleficia quæ fecerunt.* Innocent IV, en 1252, cap. 25. Mansi, XXIII, 575.

preuves[1]. En 1311, Clément V voulut modérer jusqu'à un certain point cette soif de condamnations et de vengeances; il ordonna que nul hérétique ne pût être mis à la torture sans le consentement de l'évêque[2]; mais le pouvoir des inquisiteurs avait depuis longtemps dépassé l'autorité épiscopale.

On peut se demander pourquoi les inquisiteurs se donnaient tant de peine pour obtenir par des moyens aussi épouvantables des aveux de la part des accusés; après le concile de Narbonne, de 1233, décrétant que toute personne convaincue d'hérésie par des témoins, devait être tenue pour coupable, malgré ses dénégations les plus énergiques[3], on n'avait évidemment plus besoin ni de preuves ni d'aveux; tout ce qu'il fallait, c'était des témoins. Quant à ceux-ci, ils ne pouvaient jamais manquer, quand on considère le genre des personnes que l'Église admettait à déposer contre les accusés d'hérésie. Le même concile de Narbonne ordonna: « à cause de l'énormité du crime d'hérésie, on doit admettre l'accusation ou le témoignage même des autres criminels et des gens frappés d'infamie[4]. »

Une des peines prononcées contre les fauteurs et les croyants des hérétiques, était l'incapacité de déposer comme témoin dans les affaires civiles et même dans les affaires religieuses; ils ne pouvaient pas témoigner contre un catholique, ni pour un hérétique; mais Alexandre IV prescrivit qu'on ne refusât pas leur témoignage, quand ils demanderaient à déposer contre leurs anciens frères[5]. La femme, les

[1] Eymericus, 591 et suiv.

[2] Clementinæ, lib. V, tit. 3, cap. 1, p. 243.

[3] Can. 26, Mansi, XXIII, 363.

[4] *In hujusmodi crimine, propter ipsius enormitatem, omnes criminosi et infames, et criminis etiam participes, ad accusationem vel testimonium admittantur.* Can. 24; *l. c.* Concile de Béziers, de 1246, can. 12; *ibid.*, 718. Eymericus, 602 et suiv.

[5] Alexandre IV, en 1260; *Arch. de l'Inquisit. de Carcassonne*; Doat,

enfants, les domestiques de l'accusé ne pouvaient pas déposer en sa faveur; mais s'ils parlaient contre lui, on l'acceptait[1]. Les inquisiteurs avaient même le droit de mettre les témoins eux-mêmes à la torture[2]; ils ne s'informaient pas si soit la crainte de cette torture, soit des haines personnelles, soit la scélératesse des témoins qu'ils admettaient, dictaient les témoignages; il leur suffisait d'avoir une charge de plus contre l'homme qu'ils voulaient perdre. En outre, les témoins n'étaient pas confrontés avec les accusés; les conciles de Narbonne, en 1233[3], et de Béziers, en 1246[4], les papes Innocent IV, en 1253, et Urbain IV, en 1261[5], ordonnèrent de ne pas révéler les noms des témoins, afin qu'ils pussent parler sans la crainte de se faire des ennemis. Pour achever de caractériser cette procédure, faite au nom de la religion de Jésus-Christ, il faut ajouter qu'on enlevait à l'accusé toute garantie, toute protection légale; il n'avait ni le droit de se défendre, ni celui d'en appeler à une autorité supérieure, plus impartiale. Grégoire IX publia, en 1231, que les appels des personnes accusées d'hérésie ne seraient point entendus; il défendit aux juges, aux avocats, aux notaires de leur prêter le secours de leur ministère, sous peine d'être destitués[6]; les conciles de Valence, en 1248, et d'Alby, en 1254,

XXI, f° 54; XXXI, f°s 206, 281. Ripoll, I, 394. Le même en 1261; Raynald., XIV, 64, n° 1. Eymericus, 610 et suiv.

[1] Eymericus, 612. — [2] *Ibid.*, 622.

[3] Can. 22; Mansi, XXIII, 362.

[4] Can. 10; *ibid.*, 718.

[5] Chez Eymericus, 130 et 137, et chez Ripoll, I, 241. Voici le passage de la bulle d'Innocent IV : *Sane volumus ut nomina tam* ACCUSANTIUM *pravitatem hæreticam, quàm* TESTIFICANTIUM *super eà, nullatenus publicentur propter scandalum vel periculum, quod ex publicatione hujusmodi sequi posset, et adhibeatur dictis hujusmodi testium nihilominus plena fides.*

[6] *Proclamationes aut appellationes hujusmodi personarum ninime audiantur. Item judices, advocati et notarii nulli eorum officium suum impendant, alioquin eodem officio perpetuò sint privati.* Mansi, XXIII, 75.

renouvelèrent la défense des avocats, afin de ne pas retarder les procès; les défenseurs qui oseraient se présenter, seraient à traiter comme fauteurs des hérétiques[1].

Ainsi toutes les facilités étaient pour l'accusation; il n'y en avait aucune pour la défense; l'accusation pouvait se servir de tous les moyens, même des plus monstrueux, pour arriver à ses fins; l'accusé n'en avait pas un seul à opposer soit à des dénonciateurs dont on lui taisait les noms, soit à des juges résolus d'avance à le condamner; on lui refusait ce que la loi civile, plus humaine que celle de l'Église, lui aurait accordé: le droit de se défendre; on rejetait les preuves qu'il apportait de son innocence, on n'admettait que celles de sa culpabilité; en un mot, on lui déniait la justice. On peut se figurer à combien de crimes judiciaires cette procédure a dû donner lui, et combien elle a dû irriter les populations condamnées à la supporter Quand un de ces procès était fini, les sentences étaient prononcées au milieu d'une solennité religieuse, un dimanche, dans l'église principale du lieu, en présence des magistrats, du clergé, du peuple; on appelait cela un *sermon public* ou un *acte de foi!*

§ 4. *Peines*.

Les peines prononcées par les inquisiteurs étaient de différents genres, suivant la gravité du crime; il y en avait pour les hérétiques, c'est-à-dire pour les parfaits et les chefs, pour les fauteurs, pour les suspects; il y en avait même pour ceux qui croyaient se sauver en abjurant. Les unes de ces peines étaient purement ecclésiastiques, les autres étaient civiles et frappaient les accusés soit dans leurs biens soit dans leurs personnes.

[1] *Ne inquisitionis negotium per advocatorum strepitum retardetur.* Conciles de Valence, can. 11; Mansi, XXIII, 773; d'Alby, can. 23; *ibid.*, 838.

1° PEINES CONTRE LES HÉRÉTIQUES PARFAITS.

a. Contre ceux qui demandaient spontanément à revenir à l'Église.

Les hérétiques qui, sans avoir été saisis par les agents de l'inquisition, se présentaient spontanément pour être réconciliés à l'Église, étaient avant tout obligés de déclarer, par un serment public et solennel, qu'ils renonçaient à leur secte La formule d'abjuration contenait qu'ils rejetaient explicitement tous les articles de la doctrine hérétique, qu'ils croyaient à tous ceux de l'Église romaine, qu'ils condamnaient et maudissaient l'hérésie, et qu'ils voulaient contribuer de tout leur pouvoir à l'extirper, en dénonçant leurs anciens compagnons[1]. Ils étaient tenus de produire des garants, s'engageant à jurer avec eux[2]. Après avoir reçu ce serment, l'Église leur imposait des pénitences, généralement très-dures. Voici en quoi elles consistaient : les pénitents devaient porter deux croix rouges, cousues sur leurs habits, l'une sur la poitrine, l'autre sur le dos; ceux qui avaient été au nombre des ministres ou des chefs, portaient une troisième croix, les hommes sur le capuchon, les femmes sur le voile; la confiscation des biens menaçait ceux qui négligeaient de paraître en public avec ces marques[3]. En outre, il était défendu aux pénitents de porter des habits de luxe ; on ne devait voir sur eux ni or, ni argent, ni soie[4]. Chaque dimanche, entre la lecture de l'Épître et celle de l'Évangile, ils avaient à se présenter, dépouillés de leurs vêtements et des verges à la main, devant le prêtre officiant, pour être battus par lui; cela se

[1] *Doctrina de modo procedendi contra hæreticos*, chez Martène et Durand, *Thes. novus anecdot.*, V, 1799; Eymericus, 486 et suiv.

[2] *Compurgatores.* Concile de Tarragone de 1242; Mansi, XXIII, 558.

[3] Statuts du comte de Toulouse, 1234; Mansi, XXIII, 266. Conciles de Béziers de 1234, can. 4; *ibid.*, 271, et de 1246, can. 26; *ibid.*, 720.

[4] Concile de Béziers de 1246, can. 28; *ibid.*, 721.

renouvelait lors de chaque procession dans les rues; ils y assistaient en portant des verges, comme les autres portaient des cierges; à la dernière station, ils se présentaient au prêtre pour qu'il leur donnât des coups; enfin, chaque premier dimanche du mois, ils se rendaient, également avec des verges, dans les maisons où auparavant ils avaient visité des hérétiques. Ils devaient communier trois fois par an, assister régulièrement, mais en se tenant à l'écart, à tous les services, aux sermons, aux messes, etc., et observer tous les jeûnes[1]. De plus, on leur imposait l'obligation de faire des pèlerinages plus ou moins éloignés; les inquisiteurs du midi de la France les envoyaient à Saint-Jacques-de-Compostelle et à Saint-Denis, outre une visite annuelle aux églises de Saint-Étienne et de Saint-Saturnin à Toulouse; ils devaient rapporter de ces voyages des lettres testimoniales, délivrées par les inquisiteurs et par les évêques[2]. Souvent on les obligeait, pendant un certain temps, à défendre l'Église, en armes et à leurs frais, soit contre les Sarrasins, soit contre les hérétiques ou contre d'autres rebelles; ceux qui se rendaient en Palestine avaient le droit de déposer leurs croix pendant toute la durée du pèlerinage; mais ils devaient se présenter dès leur arrivée chez un des évêques du pays, et, en revenant en Europe, rapporter des lettres testimoniales. Cependant, comme il était à craindre qu'en partant pour l'Asie ils ne s'échappassent ou ne portassent l'hérésie jusqu'en Terre-Sainte, le concile de Narbonne de 1233 décida que le voyage d'outre-mer ne devait plus leur être imposé comme pénitence[3].

[1] Conciles de Narbonne de 1233, can. 1; Mansi, XXIII, 356; de Béziers, de 1246, can. 26; *ibid.*, 720. *Doctrina de modo procedendi contra hæreticos*, chez Martène et Durand, *Thes. nov. anecdot.*, V, 1808.

[2] *Doctrina de modo procedendi*, *l. c.*

[3] Conciles de Narbonne, de 1233, can. 2; Mansi, XXIII, 356; de Béziers, de 1246, can. 26, 29; *ibid.*, 720, 722.

A tout cela, saint Dominique, quand il convertissait un Cathare, ajoutait encore l'ordre de s'abstenir toute sa vie de viande, d'œufs et de laitage, excepté les jours de Noël, de Pâques et de Pentecôte; ces jours-là, ses pénitents devaient manger de ces mets, «pour preuve qu'ils avaient renoncé à leurs erreurs;» il aurait cru leur rendre la pénitence trop facile, en leur permettant de se nourrir tous les jours de ce qui leur avait été interdit aussi longtemps qu'ils avaient fait partie de la secte; c'est pour cela qu'il leur commandait aussi une chasteté perpétuelle[1].

Les inquisiteurs imposaient toutes ces pénitences en les mitigeant ou en les aggravant à leur choix; les curés étaient tenus, chacun pour les pénitents de sa paroisse, d'en surveiller l'observation[2].

Ce n'était pas tout; la réconciliation avec l'Église entraînait, outre les pénitences ecclésiastiques, la perte complète de tous les droits de citoyen; sauf dispense spéciale du pape ou d'un de ses légats, les hérétiques réconciliés étaient exclus de toutes les fonctions publiques, incapables de tout acte civil; on leur interdisait même d'habiter le lieu où ils avaient demeuré avant leur réconciliation, on les transférait dans des lieux entièrement catholiques, non suspects d'hérésie[3]. Ils ne pouvaient entrer en religion sans autorisation du pape, ni sans de grandes difficultés opposées par les chefs des ordres[4]. C'était une précaution, à laquelle il n'y a rien

[1] Martène et Durand, *Thes. nov. anecdot.*, I, 802.

[2] Concile de Narbonne, de 1235, can. 8; Mansi, XXIII, 358.

[3] Coutumes de Simon de Montfort, 1212; chez Dutillet, 25; Conciles de Toulouse, de 1229, can. 10; Mansi, XXIII, 196; de Narbonne, de 1235, can. 3; *ibid.*, 357; d'Alby, de 1254, can. 9, 10; *ibid.*, 834.

[4] Conciles de Narbonne, de 1235, can. 18; *ibid.*, 361; de Béziers, de 1246, can. 30; *ibid.*, 722. Chapitre général des dominicains, tenu à Bologne, en 1235; chez Martène et Durand, *Thes. nov. anecdot.*, IV, 1671. Cependant Innocent IV autorisa, en 1246, les dominicains de Milan à recevoir aux vœux solennels les anciens hérétiques, après une seule année de noviciat. Ripoll, I, 168.

à redire; il n'en est pas de même du décret du concile de Béziers de 1246, qui interdit aux hérétiques qui avaient spontanément abjuré, qui s'étaient soumis aux pénitences les plus humiliantes, et que l'Église avait réconciliés, d'avoir recours, en cas de maladie, à un notaire pour faire leur testament, ou à un médecin pour tenter leur guérison[1].

b. Contre les hérétiques parfaits qui ne revenaient pas spontanément.

1. *Peines ecclésiastiques. Excommunication.*

Tous les hérétiques, ainsi que leurs croyants et fauteurs, étaient frappés d'anathème, exclus de la communion de l'Église et de la participation à ses grâces, jusqu'au moment de leur abjuration et de leur réconciliation solennelle. La sentence d'excommunication était publiée tous les dimanches et lors de toutes les fêtes ecclésiastiques, au son des cloches, et les cierges éteints, dans toutes les églises du pays, « à la gloire de Dieu ;» l'évêque qui le négligeait, était suspendu pour trois ans de ses fonctions et de sa dignité[2]. En 1254, le concile d'Alby ordonna de faire sonner tous les jours, dans toutes les églises du Midi, pendant l'heure du crépuscule, toutes les cloches, « en détestation du crime de l'hérésie[3].» Quand on ne pouvait pas se rendre maître des hérétiques excommuniés, le clergé ne devait accepter d'eux ni aumônes ni offrandes quelconques, sous peine de destitution immédiate; il devait enfin leur refuser la sépulture dans les cimetières de l'Église[4].

[1] *Non utantur medici vel notarii officio,* can. 28; Mansi, XXIII, 721.

[2] Conciles de Vérone, de 1184; Mansi, XXII, 478; de Béziers, de 1234, can. 1; *ibid.*, XXIII, 270; d'Arles, can. 4; *ibid.*, 337.

[3] Can. 19; Mansi, XXIII, 837.

[4] Innocent III à Viterbe, en 1207; lib. X, ep. 130; Baluz., II, 76; Concile du Latran, de 1215; Mansi, XXII, 987; Grégoire IX, en 1232; Mansi, XXIII, 73.

2. *Peines civiles.*

Déjà avant l'établissement de l'inquisition, l'Église prononçait contre les hérétiques des peines qui les atteignaient dans leurs qualités de membres de l'État ou de la commune civile, et qui étaient autant d'usurpations du for spirituel sur la justice laïque; l'Église se croyait maîtresse des propriétés, de la liberté, de la vie des hommes. Déjà le concile de Reims de 1157 décréta la confiscation des biens des hérétiques[1]; confirmée par Innocent III[2], par Innocent IV[3] et par Alexandre IV[4], cette mesurede vint loi générale de l'Église. On fit successivement différents règlements sur l'emploi et la répartition des biens confisqués. En 1207, Innocent III ordonna de les diviser en trois parts égales, l'une pour la personne qui aura arrêté l'hérétique, l'autre pour le magistrat qui l'aura puni, la troisième pour la construction des murs de la ville où il aura été pris[5]. Après l'établissement de l'inquisition, l'usage prévalut çà et là en France de partager les produits des confiscations entre l'évêque, l'inquisiteur et l'église du lieu; en 1238, Grégoire IX écrivit aux sénéchaux et baillis de l'Albigeois, qu'une portion en devra être attribuée aux églises du pays[6]. Quelques années après, Innocent IV décida que les biens-meubles des hérétiques seraient employés à la subsistance des prisonniers et des officiers de l'inquisition[7]. Finalement, comme nous le verrons plus bas, les confiscations ne furent plus appliquées qu'au fisc royal; cependant à Toulouse les inquisiteurs continuèrent à en adjuger une partie soit à eux-mêmes, soit à l'évêque, pour le service de l'inquisition[8]. En Italie, Inno-

[1] Mansi, XXI, 843. — [2] En 1199; lib. II, ep. 1; Baluz., I, 335.
[3] En 1252; Mansi, XXIII, 573, cap. 26.
[4] En 1258; Raynald., XIV, 41, n° 28.
[5] Lib. X, ep. 130; Baluz., II, 76. — [6] Compayré, 281.
[7] En 1244; *Arch. de l'Inquisit. de Carcassonne*; Doat, XXXI, f° 71.
[8] Petrus Gregorius, lib. II, tit. VI, cap. 7, p. 264.

cent IV prescrivit la répartition par trois parts égales entre la commune, la commission inquisitoriale et l'évêque; cette dernière part devait être réservée pour servir à l'extirpation de l'hérésie[1]. Nicolas IV modifia de nouveau l'emploi des biens confisqués; il ordonna, en 1290, de les partager entre la commune, l'église du lieu et les officiers de l'inquisition[2]; lorsque le Milanais eut été érigé en duché, le fisc ducal voulut avoir sa part, et on partagea dès lors entre lui, l'inquisiteur et l'évêque[3].

La confiscation ne s'étendait d'ordinaire qu'aux biens-meubles et aux terres; quant aux maisons des hérétiques, l'Église en ordonnait la démolition. Plusieurs papes et plusieurs conciles allèrent plus loin : ils demandèrent la destruction de la maison où quelqu'un aurait été initié dans l'hérésie, de celle où l'on aurait surpris un hérétique, quand même le propriétaire serait bon catholique, des maisons contiguës à celle-ci quand elles appartenaient au même maître[4]. En outre, ce dernier avait à payer une amende de 50 livres, sous peine de cachot perpétuel[5]. Tous les biens trouvés dans une maison démolie étaient saisis et vendus à l'encan au profit de l'inquisition. Alexandre IV restreignit la saisie aux meubles du maître de la maison et des hérétiques. Les matériaux provenant de la démolition étaient vendus de la même manière[6]. Il était interdit sous les peines les plus

[1] En 1252; Mansi, XXIII, 575, cap. 34.

[2] Wadding, V, 235.

[3] Petrus Gregorius, *l. c.*

[4] Innocent III, en 1287; lib. X. ep. 130; Baluz., II, 76. Innocent IV, en 1252; Mansi, XXIII, 573, cap. 26. Conciles de Toulouse, de 1229, can. 6; *ibid.*, 195; d'Alby, de 1234, can. 6; *ibid.*, 834. En 1255, Alexandre IV excepta de la démolition les maisons contiguës à celle où l'on avait trouvé des hérétiques; Raynald., XIV, 7, nº 32.

[5] Innocent IV, en 1252; Mansi, XXIII, 573, cap. 26.

[6] En 1255; Raynald., XIV, 7, nº 32. Nicolas IV, en 1288; Wadding, V, 180.

sévères de reconstruire une maison démolie ; le lieu où elle s'était trouvée devait, selon Innocent III, servir à jamais de « réceptacle d'ordures[1]. » Une sentence, rendue par l'inquisition de Toulouse, en 1309, servira d'exemple des formules usitées : « Nous ordonnons que les maisons des hérétiques condamnés soient démolies de fond en comble, et que jamais on n'y reconstruise une habitation humaine quelconque ; que ces lieux restent à perpétuité inhabitables et incultes, et que de même qu'ils ont été les réceptacles d'hommes perfides, ils servent désormais de réceptacles d'ordures ; quiconque osera contrevenir à cet arrêt, en bâtissant sur ces lieux, en les cultivant ou en les fermant d'une clôture, sera frappé d'anathème[2]. »

La loi ecclésiastique ne dépouillait les hérétiques pas seulement de leurs biens, elle les privait aussi de la liberté et souvent de la vie. Les parfaits qui, après avoir été arrêtés, demandaient à se convertir, non pas spontanément, mais par crainte du feu ou par toute autre cause, étaient d'abord obligés d'abjurer leur hérésie, et de s'engager par serment à défendre l'Église et sa foi, puis on les relevait de l'excommunication et on les condamnait à la prison perpétuelle, pour y accomplir une pénitence salutaire, proportionnée à leur crime[3]. L'Église voulait atteindre par là un double but :

[1] *Fiat sordium receptaculum;* lib. X, ep. 130; Baluz., II, 76.

[2] *...Predictas domos cum suis appendiciis pronunciamus per diffinitivam sententiam et mandamus funditus diruendas, ita quòd de cetero nulla humana habitatio seu rehedifficatio aut clausio ibi fiat, sed loca inhabitabilia et inculta et inclausa semper existant, et sicut fuerunt receptacula perfidorum sic ex nunc sordium perpetuo loca fiant; quoscunque autem contradictores seu rebelles, nec non qui rehedifficare seu colere aut claudere presumserint dicta loca vel ad hoc prestiterint scienter consilium vel favorem, in hiis scriptis excommunicationis vinculo innodamus. Lib. sent. inquisit. Tolos.*, 81.

[3] *...Ad agendum condignam pœnitentiam, in perpetuo carcere detrudantur.* Concile de Toulouse, de 1229, can. 11; Mansi, XXIII, 196. Gré-

si l'abjuration était sincère, l'emprisonnement n'était à considérer que comme une expiation, une pénitence; si elle n'était pas sincère, c'était en même temps une punition; dans le premier cas, c'était aussi un moyen d'empêcher le pénitent de retomber dans l'hérésie. Les contumaces, les fugitifs qui revenaient eux-mêmes, demandant à être réconciliés, étaient également enfermés à vie, dans des prisons spéciales, séparées de celles des autres criminels[1]. Aucune considération, ni l'âge de l'accusé, ni sa faiblesse, ni sa nécessité à sa famille, ne devaient empêcher les inquisiteurs de prononcer cette peine; le pape seul pouvait en dispenser[2].

En France les prisons de l'inquisition s'appelaient *murs* (*murus*), et la peine *emmuration, immuratio*[3]. Ces murs étaient construits au milieu des villes, là où les évêques le jugeaient convenable, moyennant le produit des biens confisqués sur des hérétiques[4]. Chaque prisonnier devait être enfermé dans une cellule séparée, de manière à ne pouvoir communiquer avec personne; le concile de Béziers, de 1246, ne permit la communication qu'entre le mari et la femme[5]. En Italie il paraît que les prisonniers de l'inquisition n'étaient pas tenus au secret, au même degré qu'en France, et que leurs amis avaient la permission de les visiter; du moins, Armanno Pungilovo visitait-il souvent les Cathares incar-

goire IX, en 1231; *ibid.*, 73. Conciles d'Arles, de 1234, can. 6; *ibid.*, 338; de Tarragone, de 1242; *ibid.*, 556.

[1] Concile de Béziers, de 1246, can. 20; *ibid.*, 719. Innocent IV, en 1252, cap. 21; *ibid.*, 572.

[2] Concile de Narbonne, de 1233, can. 19; *ibid.*, 361.

[3] Conciles de Toulouse, de 1229, can. 11; *ibid.*, 196; de Narbonne, de 1233, can. 9; *ibid.*, 358. Encore au dix-huitième siècle les prisons qui avaient servi à Toulouse à l'inquisition étaient appelées par le peuple *Lous Armurats*. Vaissette, III, 453.

[4] Concile d'Alby, de 1254, can. 24; Mansi, XXIII, 839.

[5] *Ibid.*, 719.

cérés; il leur apportait de la nourriture, il avait même des entretiens secrets avec eux[1]. Une chose singulière, c'est que les condamnés au cachot étaient souvent obligés de s'y rendre eux-mêmes, on leur faisait jurer de s'y présenter sans délai, et de s'y faire enfermer[2]. Sans doute, ces serments n'étaient pas toujours tenus très-strictement; en outre, il paraît avoir été facile de s'échapper des prisons; car parmi les condamnations prononcées par l'inquisition du midi de la France, il y en a un nombre immense contre des hérétiques qui avaient rompu leur ban ou qui s'étaient échappés de leurs cellules. Il était interdit aux inquisiteurs de condamner à une prison temporaire; cependant quand un prisonnier donnait des marques indubitables de repentir, ils pouvaient, du consentement de l'évêque, mitiger ou abréger la peine, à condition pour le pénitent de s'engager par serment à persécuter les hérétiques. D'ailleurs ils avaient toujours le droit de le faire rentrer en prison, même sans cause, dès que cela leur paraissait « utile à l'affaire de la foi[3]. » Quand des prisonniers paraissaient plus dangereux que d'autres, ou bien quand les inquisiteurs étaient animés d'un fanatisme particulier, on enfermait les pénitents dans des caveaux souterrains, on les chargeait de chaînes, on les privait de lumière et d'air[4]. On pourvoyait à la subsistance des prisonniers moyennant leurs

[1] Muratori, *Antiquit. ital.*, V, 129.

[2] Il est dit dans une sentence rendue à Toulouse en 1309 : *Præcipientes omnibus vobis sub virtute præstiti juramenti quòd sine omni dilatione ad murum Tholosæ hujusmodi culpabilibus deputatum vos transferatis, et ibidem personaliter includatis,* avec défense d'en sortir sans la permission des inquisiteurs. *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 32.

[3] Concile de Béziers, de 1246; Mansi, XXIII, 719.

[4] En 1311, Clément V permit de les charger de chaînes aux mains et aux pieds. *Clementinæ*, lib. V, tit. 3, cap. I, p. 243. ...*In muro stricto et in loco arctiori in vinculis et cathenis perpetuò. Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 32. Voy. aussi les plaintes des habitants de Carcassonne et de Cordes, etc., en 1306, chez Compayré, 240 et suiv.

biens confisqués[1]; les pauvres parmi eux étaient nourris soit aux frais des pénitents libres, plus riches, soit à ceux des seigneurs et de la commune[2]; la nourriture consistait en pain et en eau; on appelait cela accomplir une pénitence salutaire en prenant le pain de la douleur et l'eau de la tribulation[3].

Quant aux hérétiques, saisis par l'inquisition et refusant d'abjurer, on les considérait comme perdus sans retour; on envisageait leur repentir comme aussi impossible que leur pardon de la part de Dieu; on croyait donc qu'il n'y avait aucune raison pour les enfermer, mais qu'il y en avait beaucoup pour les retrancher du monde. Nous devons rappeler que nous ne parlons encore que des mesures prescrites par le pouvoir ecclésiastique; nous signalerons plus bas celles émanées du pouvoir civil. Quoique la peine capitale fût appliquée aux hérétiques déjà avant le douzième siècle, elle ne devint loi générale que depuis Innocent III. Le concile de Reims, de 1157, se borna à faire marquer les chefs de la secte des Cathares d'un fer rouge au front[4]; la même peine était usitée en Angleterre; en 1159, des Cathares furent condamnés, à Oxford, à avoir empreint sur le front avec un fer rouge, «le signe de l'infamie hérétique,» à être battus de verges et bannis[5]; au treizième siècle on retrouve encore la flétrissure en Espagne[6].

En 1184, le concile de Vérone décréta que les hérétiques, refusant de se convertir, seraient à livrer à la justice séculière qui, sans avoir le droit de les interroger ou de les juger

[1] Concile de Béziers, de 1246; Mansi, XXIII, 719.

[2] Concile de Narbonne, de 1233; *ibid.*, 357.

[3] *Ad perpetuum carcerem muri, ad peragendum ibidem in pane doloris et aquà tribulationis pœnitentiam salutarem. Liber sent. inquisit. Tolos.*, 32. Eymericus, 641 et suiv.

[4] Mansi, XXI, 843.

[5] Guill. Neubrig., 158.

[6] En 1236; Raynald., XIII, 44, n° 60.

de nouveau, dut les punir conformément à leur crime[1]. C'est là la jurisprudence qui dès lors fut généralement suivie dans les procès d'hérésie. En apparence ce n'est pas l'Église qui prononçait la peine de mort; elle se bornait à livrer les condamnés au bras laïque, auquel elle voulait laisser toute la responsabilité de l'application de la peine; mais en réalité c'était bien elle qui forçait ce bras de s'armer du glaive, d'allumer les bûchers et d'y faire monter les victimes de l'intolérance ecclésiastique. Nous reviendrons plus bas sur ce point.

Quant à ceux dont l'hérésie n'était découverte qu'après leur mort, leurs cadavres étaient déterrés et jetés dans les flammes, en vertu des décrets d'Innocent III et de ses successeurs[2]. Les conciles de Béziers, de 1246, et d'Alby, de 1254, ajoutèrent à cette exécution posthume l'obligation pour les héritiers de donner à l'Église telle satisfaction que les inquisiteurs leur imposeraient, « afin qu'un aussi grand crime ne restât pas impuni en quelques-uns de ceux qui l'auraient commis[3]. » Les cadavres exhumés étaient traînés par les rues, précédés d'un hérault public qui criait aux habitants, saisis d'horreur à la vue de ce hideux spectacle : « Qui ainsi fera, ainsi périra[4] ! » Dans quelques villes il y avait des endroits particuliers et maudits, pour y déposer les restes et les cendres des hérétiques; c'est ainsi que près de Strasbourg se trouvait une « fosse aux hérétiques[5]. » Les catho-

[1] *...Sine ullà penitus audientià... animadversione debità puniendi.* Mansi, XXII, 477.

[2] En 1207; Lib. IX, ep. 213; Bréquigny, II, II, 1025. *Doctrina de modo procedendi contra hæreticos,* chez Martène et Durand, *Thes. nov. anecdot.,* V, 1801.

[3] Mansi, XXIII, 719, can. 18, 19; *ibid.*, 839, can. 25, 26.

[4] *Ossa et corpora fœtentia per villam tracta, tubicinatore per vicos proclamante* : QUI AYTAL FAYRA, AYTAL PERIRA; *id est qui sic faciet, sic peribit.* Percin, 51.

[5] *Ketzergrube.*

liques qui avaient osé enterrer un hérétique au cimetière, étaient frappés d'excommunication; pour être absous, il fallait qu'ils exhumassent de leurs mains le cadavre, et qu'ils le jetassent en dehors de la terre bénite; le lieu où avait été la tombe, ne devait plus jamais servir de sépulture[1].

Enfin on punissait les hérétiques jusque dans leurs descendants; jusqu'à la seconde génération leurs fils et petits-fils ne pouvaient être admis ni à un office ni à un bénéfice ecclésiastique quelconque[2]; Innocent IV, non content de cette sentence d'incapacité ecclésiastique, ajouta une déclaration d'incapacité civile; il voulut que les descendants des hérétiques fussent privés de toutes leurs dignités ou fonctions dans l'État ou dans la commune[3].

2° PEINES CONTRE LES CROYANTS, LES FAUTEURS ET LES SUSPECTS.

L'Église avait contre les fauteurs et les défenseurs des hérétiques, comme contre ces derniers eux-mêmes, des peines ecclésiastiques et des peines civiles. Elle commençait par les excommunier; si dans un délai de quarante jours ils ne se présentaient pas pour faire pénitence, ils étaient réputés hérétiques et punis comme tels; plus tard ce délai fut prolongé à un an[4]. Pour chaque mois qu'un fauteur excommunié laissait écouler sans avoir demandé son absolution, il était con-

[1] *Item quicumque tales præsumpserint ecclesiasticæ tradere sepulturæ, usque ad satisfactionem idoneam excommunicationis sententiæ se noverint subjacere, nec absolutionis beneficium mereantur, nisi propriis manibus publice extumulent et projiciant hujusmodi corpora damnatorum, et locus ille perpetuò careat sepulturà.* Grégoire IX, en 1231; Mansi, XXIII, 73. Alexandre IV, vers 1255; *Arch. de l'Inquisit. de Carcassonne*, Doat, XXI, f° 52.

[2] Grégoire IX, en 1231 ; Mansi, XXIII, 73.

[3] En 1252; Mansi, XXIII, 574. En 1253; Eymericus, 136. En 1254; Wadding, III, 329. Voy. aussi Eymericus, 669 et suiv.

[4] Conciles de Béziers, de 1234, can. 1; Mansi, XXIII, 270; et de 1246, can. 8; *ibid.*, 694. Eymericus, 360.

damné à une amende de cinquante sols, à partager entre le seigneur et l'évêque du lieu[1].

Suivant le concile de Vérone, de 1184, l'excommunication entraînait pour les fauteurs et les défenseurs des hérétiques une «infamie perpétuelle[2].» Ils étaient incapables de toute charge publique; s'ils étaient juges, leurs sentences n'avaient nul effet; avocats, il était défendu aux tribunaux de les admettre; notaires, leurs actes étaient déclarés annulés; ils devaient être destitués, dès qu'on découvrait leur hérésie; ils ne pouvaient pas donner leurs voix dans les élections aux fonctions publiques dans la commune; ils étaient incapables de rendre témoignage, hormis contre les hérétiques; ils ne pouvaient porter plainte contre personne, tandis que tout le monde avait le droit de les poursuivre; ils n'avaient la faculté ni de disposer de leur fortune par testament, ni d'accepter un héritage[3]. Pour assurer l'exécution de cette dernière mesure, on déclarait nul tout testament fait sans la présence d'un prêtre; au notaire qui l'avait écrit, on refusait pour un certain temps l'entrée de l'église[4].

Enfin Innocent III ordonna de frapper les fauteurs qui refusaient de revenir à l'Église, d'une amende qui ne devait pas être moindre que la quatrième partie de leurs biens[5].

Les croyants et les fauteurs qui abjuraient, étaient traités presqu'avec la même rigueur que ceux qui refusaient les dures grâces de l'Église. On leur imposait des pénitences, semblables à celles des parfaits réconciliés. Lors des princi-

[1] Concile d'Arles, de 1234, can. 13; Mansi, XXIII, 340.

[2] Mansi, XXII, 478.

[3] Concile de Vérone, de 1184; Mansi, XXII, 478. Innocent III au peuple de Viterbe, en 1199, lib. II, ep. 1; Baluz., I, 335. Conciles du Latran, de 1215; Mansi, XXII, 987; de Narbonne, de 1227, can. 16; *ibid.*, XXIII, 25; de Toulouse, de 1229, can. 17; *ibid.*, 198. Grégoire IX, en 1231; *ibid.*, 73. Innocent IV, en 1252; *ibid.*, 573, cap. 27.

[4] Concile d'Alby, de 1254, can. 37, 38; *ibid.*, 842.

[5] En 1207; lib. X, ep. 130; Baluz., II, 76.

pales fêtes ecclésiastiques ils devaient se rendre en procession, dépouillés de leurs vêtements jusqu'à la chemise, devant le portail de l'église principale du lieu; là ils étaient publiquement frappés de verges, et puis admis dans l'église; la même chose se répétait tous les dimanches du carême, avec la différence que pendant cette période ils n'obtenaient pas l'entrée de l'église, ils devaient se tenir hors des portes, mais de manière à entendre les offices. Ils portaient deux croix de différentes couleurs sur leur poitrine. Suivant la gravité de leur crime, ils étaient plus ou moins longtemps sous le coup de ces pénitences; les uns les subissaient pendant dix ans, d'autres pendant sept et moins[1]. Vers le milieu du treizième siècle s'établit la coutume de convertir les pénitences en amendes; Innocent IV, Alexandre IV, Nicolas IV approuvèrent cette conversion, quoiqu'elle dût être un affaiblissement de la discipline de l'Église[2]. Innocent IV ordonna que le produit de ces amendes fût employé à couvrir les frais de l'inquisition[3]; en France elles furent à plusieurs reprises réclamées par le roi, qui finit par s'en approprier la majeure partie. Quelquefois elles avaient une destination spéciale; c'est ainsi qu'en 1241 l'inquisition de Toulouse imposa à un chevalier l'obligation de fournir des matériaux pour la construction des prisons des hérétiques[4]; en 1310, elle permit à un pénitent de déposer ses croix, moyennant 30 livres pour les travaux de reconstruction d'un pont[5].

Les fauteurs et croyants qui, après avoir abjuré, retom-

[1] Conciles de Toulouse, de 1229, can. 10; Mansi, XXIII, 196; de Tarragone, de 1242; *ibid.*, 556. Ces dernières dispositions sont insérées dans la *Doctrina de modo procedendi contra hæreticos*, chez Marténe et Durand, *Thes. nov. anecdot.*, V, 1803.

[2] En 1253; *Literæ apostol.*, 12. En 1258; *ibid.*, 26. En 1288; Wadding, V, 179. Eymericus, 648. Vaissette, III, 459.

[3] En 1253. *Literæ apostol.*, 12.

[4] *Arch. des dominicains de Toulouse*; Doat, XXI, f° 172.

[5] *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 40.

baient dans l'hérésie et demandaient à être absous une seconde fois, devaient être envoyés à Rome, pour que le pape lui-même leur imposât la pénitence[1].

Les personnes suspectes d'hérésie étaient forcées d'abjurer; si, sommées par les inquisiteurs de comparaître, elles ne se présentaient pas dans l'espace d'un an, elles étaient, par ce fait même, condamnées comme hérétiques, « quand même on ne pouvait rien prouver contre elles[2]. » On les excommuniait, et aussi longtemps qu'elles négligeaient de se faire absoudre, elles devaient être évitées de tous les catholiques; celui qui se mettait à table avec un suspect excommunié, était pendant un mois privé du droit d'entrer à l'église[3]. Le concile de Narbonne, de 1227, décréta que les suspects ne pouvaient pas être nommés à des fonctions publiques, et que s'ils en remplissaient une, ils devaient en être destitués[4]. Celui de Toulouse, de 1229, intredit aux malades suspects d'hérésie, d'appeler un médecin[5]; ceux de Béziers, de 1246, et d'Alby, de 1254, déclarèrent fauteurs de l'hérésie les médecins qui donneraient leurs soins soit à un hérétique, soit à une personne simplement suspecte; ils leur défendirent de pratiquer leur art dans les provinces suspectes, à moins qu'ils n'eussent donné à l'évêque des preuves suffisantes de leur orthodoxie[6].

§ 5. *Mesures prises par l'Église pour assurer l'exécution de ses lois contre les hérétiques.*

En Italie les seigneurs et les magistrats des villes étaient

[1] Concile de Narbonne, de 1235, can. 13; Mansi, XXIII, 359.

[2] Concile de Vérone, de 1184; Mansi, XXII, 477. Grégoire IX, en 1231; *ibid.*, XXIII, 73. Concile d'Alby, de 1254, can. 28; *ibid.*, 840. Eymericus, 637.

[3] Conciles du Latran, de 1215, can. 3; Mansi, XXII, 987; d'Alby, de 1254, can. XXXII; *ibid.*, XXIII, 841.

[4] Can. 16; Mansi, XXIII, 25. — [5] Can. 15; *ibid*, 197.

[6] Can. XII; *ibid.*, 694; can. 14; *ibid.*, 836.

tenus de jurer au pouvoir ecclésiastique, de lui prêter toute espèce d'assistance contre les hérétiques, dès qu'ils en seraient requis par l'évêque ou par les inquisiteurs[1]. Ce serment était exigé dès qu'on entrait en fonctions; il était une condition indispensable pour pouvoir exercer une charge, ou une magistrature quelconque[2]. Dans toutes les villes les magistrats étaient forcés d'insérer dans les lois de la cité les décrets et les statuts contre les hérétiques, et de les jurer tous les ans; comme il y eut souvent des refus, les papes renouvelèrent à plusieurs reprises cet ordre, en l'accompagnant de menaces d'excommunication et d'interdit[3]. Les hérétiques étaient proscrits; chaque habitant avait le droit de les arrêter, de s'emparer de leurs biens et d'en garder autant qu'il pouvait en emporter[4]; chaque podestat nouvellement élu devait prononcer publiquement ce ban sur les hérétiques de la ville[5]. Innocent IV enjoignit aux podestats de la Lombardie de faire inscrire les noms de tous ceux qui étaient proscrits et notés d'infamie pour cause d'hérésie en quatre registres, l'un pour la commune, le second pour l'évêque, le troisième pour les dominicains, le quatrième pour les franciscains; ces noms devaient être proclamés trois fois par an devant l'assemblée du peuple[6]. Le même pape voulut qu'aussitôt après son élection chaque podestat fît faire par trois laïques, au choix de l'évêque, des dominicains et des franciscains, une enquête pour savoir si son prédécesseur, ainsi que les autres magistrats, avaient exécuté dans toute

[1] Concile de Vérone, de 1184; Mansi, XXII, 478. Voy. en général Eymericus, 560 et suiv.

[2] Concile du Latran, de 1215, can. 3; Mansi, XXII, 987.

[3] Innocent III, en 1207; lib. X, ep. 130; Baluz., II, 76. Innocent IV, en 1252; Mansi, XXIII, 569. Nicolas IV, en 1289; Raynald., XIV, 417, nº 53.

[4] Innocent IV, en 1252; Mansi, XXIII, 570, cap. 2.

[5] *Ibidem.*

[6] *Ibid.*, cap. 28, p. 574.

leur rigueur les statuts contre les hérétiques[1]; il ajouta les ordres suivants : dès le troisième jour après son entrée en fonctions, le podestat instituera une commission de douze membres, avec deux notaires et deux serviteurs, tous élus par l'évêque assisté de deux dominicains et de deux franciscains, députés à cet effet par leurs prieurs; cette commission inquisitoriale aura la charge de rechercher les hérétiques, de les faire arrêter, de les livrer à l'évêque ou aux moines, aux frais de la commune; elle aura pleins pouvoirs contre les hérétiques, et le podestat approuvera tout ce qu'elle fera et ordonnera; elle sera renouvelée tous les six mois; pour chaque jour que les commissaires seront hors la ville dans l'exercice de leurs fonctions, ils toucheront sur les deniers publics chacun 18 livres impériales; ils auront pour salaire le tiers des biens des hérétiques qu'ils arrêteront, ainsi que des amendes qu'ils décréteront; les magistrats et tous les habitants pourront être requis par eux, et seront forcés de leur prêter main-forte, sous peine de 25 livres[2]. Enfin Alexandre IV ordonna, en 1260, aux seigneurs et aux magistrats de fournir aux inquisiteurs des sauve-gardes, sans frais, sous peine de 1000 marcs d'argent[3].

Le même asservissement du pouvoir civil eut lieu en France; plusieurs conciles du Midi décrétèrent que tous les barons, consuls, juges, baillis, etc., du pays eussent à jurer d'assister l'Église et l'inquisition contre les hérétiques, et d'expulser ceux-ci de leurs terres; ce serment devait se renouveler tous les trois ans[4]. Chaque particulier obtint le droit de pourchasser et d'arrêter les hérétiques dans les domaines de qui

[1] *Ibid.*, cap. 35, p. 575.

[2] *Ibid.*, cap. 3-20, p. 570 et suiv.

[3] *Literæ apostol.*, 36.

[4] Conciles de Narbonne, de 1227; Mansi, XXIII, 24; d'Arles, de 1234, can. 3; *ibid.*, 337; de Béziers, de 1246, can. 9; *ibid.*, 694; d'Alby, de 1254, can, 20; *ibid.*, 837.

que ce fût; personne ne devait l'en empêcher; partout, au contraire, il devait trouver appui pour l'exécution de son pieux dessein[1]. Les magistrats, les seigneurs étaient obligés d'exécuter les sentences des inquisiteurs, de procéder à la confiscation des biens des condamnés, et de livrer à la mort ceux dont l'Église croyait devoir désespérer[2].

Pour engager les puissances laïques à se soumettre à ces ordres, l'Église employait deux moyens, des indulgences et des primes, et des menaces de châtiment. Elle accordait aux persécuteurs, aux croisés contre les hérétiques, les mêmes indulgences qu'à ceux qui allaient combattre les Sarrasins[3]; pour stimuler davantage le zèle des catholiques, Innocent IV promit rémission entière de leurs péchés à ceux qui auraient encouru soit des censures, soit l'excommunication elle-même, pour avoir incendié ou pillé des églises, ou maltraité des prêtres, pourvu qu'ils prissent les armes contre les hérétiques[4]. Le concile d'Alby, de 1254, décréta des primes; il assura à tout catholique, pour chaque hérétique qu'il livrerait aux inquisiteurs, 1 marc ou 20 sols tournois; cette somme devait être payée par le seigneur du lieu où l'hérétique aurait été pris, pour le punir d'avoir négligé de le prendre lui-même; cependant si l'hérétique arrêté avait de la fortune, le seigneur qui la confisquait pouvait s'en servir pour payer la prime[5]. D'un autre côté, l'Église avait des menaces pour intimider les laïques récalcitrants; les magistrats qui refusaient d'inscrire dans les lois de leur ville les statuts

[1] Conciles de Toulouse, de 1229, can. 9; Mansi, XXIII, 195; de Béziers, de 1234, can. 2; *ibid.*, 270; d'Alby, de 1254, can. 8; *ibid.*, 834.

[2] Concile d'Alby, de 1254, can. 26; *ibid.*, 839.

[3] *Catholici verò, qui crucis assumpto charactere ad hæreticorum exterminium se accinxerint, illà gaudeant indulgentià, illoque sancto privilegio sint muniti, quod accedentibus in terræ sanctæ subsidium conceditur.* Concile du Latran; Mansi, XXII, 987.

[4] En 1254; Mansi, XXIII, 585.

[5] Can. 1-3; Mansi, XXIII, 832.

contre les hérétiques ou de jurer de les observer, ceux qui en général montraient de la mollesse dans la persécution, étaient destitués, excommuniés, punis d'une amende de 100 marcs, et la ville elle-même était frappée de l'interdit[1]. Plusieurs fois ces peines furent aggravées; les magistrats indociles furent déclarés parjures et infames par Innocent IV; personne, suivant ce pape, ne devait plus être tenu de leur obéir; leurs ordonnances et règlements devaient être considérés comme nuls; ils devaient perdre, comme fauteurs des hérétiques, tous leurs droits civils. Innocent IV voulut qu'ils fussent punis d'une amende de 200 marcs[2]; le concile de Toulouse, de 1229, avait décrété la confiscation totale de leurs biens[3]. Le même Innocent IV, dans son statut général sur l'exercice de l'inquisition, rendu en 1252, ordonna que si quelqu'un empêche les inquisiteurs de pénétrer dans une maison, ou s'il essaye de délivrer de leurs mains un prisonnier, ses biens soient confisqués et qu'il soit enfermé lui-même comme fauteur; que si dans trois jours il n'est pas livré aux inquisiteurs, la commune dont il est membre paie une amende de 300 livres et la banlieue 50 livres; qu'enfin les habitants de la commune où aura été pris un hérétique, paient à la caisse communale une amende également forte[4].

Si un prince accusé d'être hérétique ou de protéger les hérétiques, laissait passer un an sans donner à l'Église la satisfaction demandée, le pape déliait ses vassaux et ses sujets de leur serment de fidélité, ouvrait le pays à l'invasion des princes catholiques, à condition pour eux d'en extermi-

[1] Concile de Vérone, de 1184; Mansi, XXII, 478. Innocent III, en 1207; lib. X, ep. 130; Baluz., II, 76. Concile de Narbonne, de 1227; Mansi, XXIII, 24. Les magistrats de Gênes, en 1256; Raynald., XIV, 41, nº 28. Nicolas IV, en 1289; *ibid.*, 417, nº 53.

[2] En 1252. Mansi, XXIII, 570, cap. 1.

[3] Can. 7; *ibid.*, 195.

[4] Mansi, XXIII, 572, 573, cap. 20, 26.

ner les habitants hérétiques et de les remplacer par des catholiques fidèles[1]. Le vassal ou le sujet qui permettait à un hérétique de demeurer en sa terre, était privé de celle-ci et mis lui-même à la disposition de son seigneur[2]. Ceux enfin qui refusaient de prendre part à une croisade contre les hérétiques, ceux qui s'opposaient à la prédication de la croix, ceux qui en général empêchaient pour des motifs quelconques l'extermination des hérétiques, devaient subir les peines décrétées contre les fauteurs et les défenseurs[3].

§ 6. *Mesures préventives.*

L'Église prit aussi quelques mesures, destinées à prévenir la propagation des hérésies et à empêcher les fidèles de s'y laisser entraîner. Le moyen le plus sûr eût été d'enlever aux sectes les prétextes, sinon les causes de leur existence, c'est-à-dire de préserver la doctrine du mélange avec des erreurs, d'éloigner du culte et de la discipline les abus et les formes dénuées de vie, de veiller rigoureusement à la pureté de la vie des membres du clergé de tous les grades. L'Église romaine le reconnut elle-même; car des papes et des conciles insistèrent avec énergie sur la nécessité pour les clercs de prêcher l'Évangile et de réformer leurs mœurs, afin d'enlever aux hérétiques tout prétexte pour attaquer le catholicisme[4]. Mais l'histoire est là pour prouver combien peu les avertissements furent écoutés. Au lieu d'opposer aux hérésies des réformes, on voulut les prévenir par des moyens purement extérieurs qui, loin d'atteindre le mal dans son

[1] Concile du Latran, can. 3, Mansi, XXII, 987.

[2] Conciles de Toulouse, de 1229, can. 4; Mansi, XXIII, 195; d'Alby, de 1154; can. 5; *ibid.*, 833.

[3] Innocent IV, en 1254; Mansi, XXIII, 585.

[4] Innocent III, en 1204; lib. VII, ep. 75; Bréquigny, II, II, 501. Conciles d'Avignon, de 1209, can. 1; Mansi, XXII, 785; de Béziers et d'Arles, de 1234; *ibid.*, XXIII, 269 et suiv., 335 et suiv.

fond, touchaient à peine à sa surface, et qui portaient à un haut degré ce caractère de contrainte morale et de violence, qui est empreint à tout ce qui était entrepris contre les hérésies. C'est ainsi que plusieurs conciles du midi de la France ordonnèrent que les garçons, depuis l'âge de quatorze ans, et les filles depuis celui de douze, fussent tenus d'abjurer au hasard toutes les hérésies en bloc, et de s'engager par serment à rester fidèles à l'Église catholique; l'enfant qui, absent à l'époque de la prestation du serment, ne l'aurait pas prêté dans un délai de quinze jours, serait réputé suspect d'hérésie! Ce serment absurde, exigé d'enfants qui sans doute comprenaient la gravité de l'acte auquel on les obligeait aussi peu que la différence entre la théologie hérétique et celle de l'Église, devait être renouvelé tous les ans[1]. Chaque paroissien, moins pour avancer dans la vie chrétienne que pour constater son orthodoxie, devait aller tous les dimanches à la messe, se confesser et communier au moins trois fois par an, sous peine de devenir suspect d'hérésie; le curé était chargé de veiller à la stricte observation de cette loi, et de dénoncer à l'évêque les contrevenants, s'il ne voulait pas lui-même être destitué et privé de son bénéfice[2]. Le paroissien d'ailleurs qui oubliait un dimanche d'assister à la messe, sans cause légitime, devait payer une amende de 12 deniers, moitié pour le seigneur, moitié pour l'église du lieu[3]. On alla plus loin. Grégoire IX et Alexandre IV défendirent à tous les laïques, sous peine d'excommunication, de discuter, ni en public, ni en particulier, sur la foi catholique[4]. Les conciles de Toulouse, de 1229, et de Tarragone,

[1] Conciles de Toulouse, de 1229, can. 12; Mansi, XXIII, 196; de Béziers, de 1246, can. 31; *ibid.*, 722; d'Alby, de 1254, can. 11 à 13; *ibid.*, 835.

[2] Concile de Toulouse, *l. c.*; de Béziers, de 1234, can. 5; *ibid.*, 271.

[3] Concile d'Alby, de 1254, can. 30; *ibid.*, 840.

[4] *Item firmiter inhibemus ne cuiquam laicæ personæ liceat publice vel*

de 1234, ajoutèrent à cette défense celle de lire la Bible traduite en langue vulgaire; le premier de ces conciles permit aux laïques d'avoir les Psaumes, le Bréviaire, un livre d'Heures, mais en latin; le concile de Béziers, de 1246, leur interdit même l'usage des livres théologiques écrits en cette langue. Celui qui possédait des Bibles en langue vulgaire devait les apporter dans un délai de huit jours à son évêque, pour que celui-ci les fît brûler; sinon on était suspect d'hérésie[1]. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner la légitimité de cette prétention de l'Église romaine, d'interdire au peuple chrétien la lecture de la Parole de Dieu.

CHAPITRE II.

L'ÉTAT ET LES HÉRÉTIQUES.

On vient de voir les mesures ordonnées par le pouvoir spirituel pour combattre et pour prévenir les hérésies; aux yeux des hommes éclairés par les lumières et par la liberté

privatim de fide catholicà disputare; qui verò contra fecerit excommunicationis laqueo innodetur. Grégoire IX, en 1231; Mansi, XXIII, 73. Renouvelé par Alexandre IV; *Arch. de l'Inquisit. de Carcassonne*; Doat, XXI, f° 52.

[1] *Prohibemus etiam, ne libros veteris testamenti aut novi, laici permittantur habere : nisi forte psalterium, vel breviarium pro divinis officiis, aut horas B. Mariæ aliquis ex devotione habere velit, sed ne præmissos libros habeant in vulgari translatos, arctissime inhibemus.* Concile de Toulouse, can. 14; Mansi, XXIII, 197. *Statuitur ne aliquis libros veteris vel novi Testamenti in Romanico habeat. Et si aliquis habeat, infra* 8 *dies post publicationem hujusmodi constitutionis a tempore sententiæ, tradat eos loci episcopo comburendos, quod nisi fecerit, sive clericus fuerit sive laicus, tanquam suspectus de hæresi quousque se purgaverit, habeatur.* Concile de Tarragone, can. 2; *l. c.*, 329. Le concile de Béziers enjoignit aux inquisiteurs de faire observer les statuts *de libris theologicis non tenendis etiam de laicis in latino, et neque ab ipsis, neque a clericis in vulgari.* Can 36; *l. c.*, 724.

modernes, cette législation ecclésiastique se juge sévèrement par elle-même ; elle n'a pas besoin de commentaires. Quant aux hommes qui regrettent un passé qui n'est plus, notre critique leur paraîtrait sans doute tout aussi prévenue, tout aussi partiale, que nous paraîtrait, à nous, leur désir ardent de ramener les consciences sous le joug des idées du moyen âge. Si ce retour doit être envisagé comme impossible, c'est parce que l'État a su s'affranchir des liens où le retenaient jadis les pouvoirs de l'Église. On a vu plus haut les ordres que les papes et les conciles donnaient aux magistrats et aux princes pour l'exécution des lois contre les sectes ; on a vu aussi les moyens par lesquels on cherchait à encourager ou à assurer l'accomplissement de ces ordres ; il reste à voir comment l'État se pliait aux volontés de l'Église, comment il sortait de son domaine laïque, non-seulement pour se faire l'exécuteur des sentences du pouvoir spirituel, mais pour décréter lui-même des lois contre les citoyens qui ne voulaient pas rester catholiques.

Par une loi, rendue en 1224 et devenue célèbre, l'empereur Frédéric II déclara l'hérésie « crime public, plus horrible que le crime de lèse-majesté[1]. » Au quatorzième siècle les rois de France élevèrent le crime d'hérésie au rang des « cas royaux ; » il fut assimilé par là aux crimes de lèse-majesté, de rapt, d'incendie, de meurtre, de fausse-monnaie, de violation de sauve-garde royale ; ce n'est que pour ces crimes qu'on pouvait être mis à la torture, et condamné à une mutilation des membres et à la confiscation des biens ; c'étaient les seuls pour lesquels les tribunaux n'acceptaient pas de caution des accusés[2]. Frédéric II déclara les hérétiques

[1] Mansi, XXIII, 589.

[2] Philippe V, en 1318 ; Ordonn. des rois de France, XII, 441. Priviléges accordés par Charles V au Dauphiné, en 1367 ; *ibid.*, V, 44 ; *item* aux villes de Cahors et de Villefranche, en 1370 ; *ibid.*, V, 326, 701 ; *item* à la ville de Saint-Antonin ; *ibid.*, VI, 502, etc. Eymericus, 638.

et leurs fauteurs et protecteurs infâmes et mis à perpétuité au ban de l'empire[1]. A Rome le sénateur Anibald ordonna, en 1231, que tous les ans ils fussent défiés publiquement et solennellement par le sénateur, lors de son entrée en fonctions[2]. Les suspects étaient également infâmes et proscrits; s'ils persistaient un an sous le coup du ban impérial, ils devaient être condamnés comme hérétiques[3]. En France, si une personne suspecte était excommuniée après une triple monition, elle payait, aux termes d'une ordonnance de Louis VIII, une amende de 9 livres 1 denier tournois[4]; si elle laissait passer une année sans se faire absoudre, ses biens étaient mis sous séquestre par le juge temporel, jusqu'à ce qu'elle fût rentrée dans la communion de l'Église. Cette dernière prescription, due à saint Louis[5], fut révoquée par Philippe-le-Bel[6].

Dès 1224, Frédéric II prit les dominicains sous sa protection impériale, en ordonnant à tous les états et magistrats de l'Empire de les laisser aller et demeurer en tout lieu, de leur prêter assistance et main-forte, de jurer aux évêques les serments prescrits par l'Église contre les hérétiques, de rechercher ceux-ci, de les livrer aux juges ecclésiastiques et de leur appliquer la peine à laquelle ils auront été condamnés[7]. Des ordres pareils furent donnés en France; Philippe-le-Bel lui-même les prescrivit à ses vassaux et officiers[8]; encore en 1329 ils furent renouvelés par Philippe VI[9]. A chaque acte de foi dans les provinces méridionales, le sénéchal, le juge royal et les autres officiers du roi, ainsi que les consuls de la

[1] En 1224; Mansi, XXIII, 590.
[2] *Capitula Anibaldi;* Raynald., XIII, 378, nº 16.
[3] Frédéric II, en 1224; Mansi, XXIII, 590.
[4] En 1226, à Pamiers; Mansi, XXIII, 21, can. 1.
[5] En 1229; Ordonn. des rois de France, I, 52.
[6] En 1302; Vaissette, IV, preuves, nº 54, p. 120.
[7] Mansi, XXIII, 587 et suiv.
[8] En 1298; Ordonn. des rois de France, I, 330. — [9] *Ibid.*, II, 40.

ville, étaient obligés de jurer de défendre l'Église, de dénoncer et de livrer à l'inquisition les hérétiques et leurs partisans, de n'en admettre aucun à une charge publique, d'obéir enfin, pour tout ce qui concerne le saint office de l'inquisition, « à Dieu, à l'Église romaine et aux inquisiteurs[1]. » Lorsqu'en 1340 Louis de Poitou, comte de Die et de Valentinois, lieutenant et capitaine général du roi dans le Languedoc, faisant son entrée à Toulouse, arriva à la porte, qui resta fermée, il descendit de cheval, s'agenouilla, se découvrit et jura sur les Évangiles de maintenir les priviléges de l'inquisition. Ce n'est qu'après ce serment qu'il jura aussi de garder les libertés de la ville[2]. Au quinzième siècle le pouvoir de l'inquisition dans le Languedoc était devenu tel, que c'étaient les inquisiteurs qui, à Toulouse, approuvaient les élections des capitouls; après chaque élection ils se faisaient transmettre les noms qui avaient obtenu les suffrages des citoyens; ils récusaient ceux qui ne leur convenaient pas; en vain osait-on en appeler de leur sentence; le parlement lui-même était impuissant contre eux[3].

En France comme en Italie, le pouvoir civil s'associait à l'Église pour provoquer, soit par des récompenses, soit par des menaces, à la persécution des hérétiques. « Comme il faut honorer et stimuler par des présents, dit Louis IX, dans une ordonnance rendue en 1229, ceux qui s'appliquent à découvrir et à arrêter les hérétiques, » ils recevront pour chaque hérétique, pris pendant les deux premières années, à dater de l'ordonnance, 2 marcs, et les années suivantes 1 marc[4]. Par le traité de paix conclu entre Louis IX et Raymond VII, ce dernier s'engagea à payer la prime de 2 marcs pendant cinq ans[5]. En 1234, ce même prince ordonna que

[1] *Liber sentent. inquisit. Tolos.*, 1 et suiv.
[2] Chronique de Guill. Bardin, chez Vaissette, IV, preuves, p. 26.
[3] *Ibid.*, 138. — [4] Ordonn. des rois de France, I, 51.
[5] Vaissette, III, preuves, nº 184, p. 329.

les habitants de la ville, du château ou du bourg, où auront été pris des hérétiques, paieraient chacun 1 marc pour chaque hérétique arrêté[1]. Le sénateur de Rome, Anibald, frappa d'une amende de 20 livres ceux qui négligeaient de dénoncer les hérétiques[2].

Les peines que le pouvoir civil décrétait contre les hérétiques, étaient les mêmes que celles prescrites par l'Église; l'État ne fit que les adopter, il les convertit en lois civiles. Otton IV et Frédéric II ordonnèrent la confiscation des biens[3]; en vertu d'une loi du roi Richard, de 1257, elle se faisait dans l'Empire au profit du fisc impérial[4]. A Rome, les biens confisqués étaient divisés en trois parts : l'une pour les délateurs, l'autre pour le sénateur, la troisième était destinée aux frais d'entretien des murs de la ville[5]; à Venise, le magistrat statua, en 1289, que les amendes imposées aux hérétiques seraient au profit de la République, à charge pour celle-ci d'en pourvoir aux frais des inquisiteurs[6]. En France, le comte de Toulouse ordonna d'exécuter toutes les sentences de confiscation rendues par l'inquisition, de manière que les héritiers catholiques ne pussent, en aucune manière, se mettre en possession des biens. Comme pour se soustraire à la confiscation beaucoup d'hérétiques vendaient leurs propriétés ou les aliénaient par des donations fictives, tous ces contrats furent déclarés nuls[7]. Saint Louis apporta quelques exceptions aux décrets sur la confiscation, pour en mitiger la rigueur en faveur des héritiers catholiques[8]. Comme cette

[1] Mansi, XXIII, 265.

[2] En 1231; Raynald., XIII, 378, nº 16.

[3] En 1210; Muratori, *Antiquit. ital.*, V, 89. En 1224; Mansi, XXIII, 589.

[4] Raynald., XIV, *Append.*, p. 612.

[5] En 1231; *Capitula Anibaldi*, Raynald., XIII, 378, nº 16.

[6] *Ibid.*, XIV, 417, nºs 54, 55.

[7] En 1234; Mansi, XXIII, 266, 267.

[8] En 1250; Ordonn. des rois de France, I, 61 et suiv.

matière donnait lieu à de fréquentes contestations entre les évêques et les princes, qui tous prétendaient se mettre en possession des biens confisqués, on finit par fixer quelques règles ; dans les Établissements, selon l'usage de Paris, il fut arrêté que la confiscation des meubles de l'hérétique se ferait au profit du seigneur temporel[1]; quant aux immeubles, ils étaient d'ordinaire vendus aux enchères ou donnés en fief à des seigneurs catholiques ; on a vu dans notre partie historique quelques détails à cet égard. Les rois de France avaient dans le Languedoc des procureurs spéciaux dans les procès d'hérésie, pour connaître de toutes les affaires relatives aux incours ou à la confiscation des biens. Malgré cela les différends se renouvelaient sans cesse ; encore en 1463 Louis XI en eut un avec l'évêque d'Alby ; ils s'arrangèrent en partageant par moitié le produit des amendes et des immeubles confisqués sur des hérétiques[2].

La démolition des maisons fut ordonnée par les empereurs Otton IV et Frédéric II[3]. En France, pendant la croisade contre le Midi, cette mesure ne se pratiquait pas ; dans ses coutumes pour le gouvernement conquis, Simon de Montfort assigna les maisons des hérétiques au service de l'Église, pour en faire des églises et des presbytères[4]. Après la croisade, Raymond VII prescrivit la démolition de toutes les maisons où se serait trouvé un hérétique ; nous doutons que cet ordre fût exécuté ; s'il l'eût été, peu de maisons dans le comté de Toulouse fussent demeurées debout. Raymond ajouta que les cabanes suspectes, éloignées des villes et des châteaux, dans les forêts, dans les montagnes, fussent également détruites. Le seigneur du domaine où, par la suite, on trouverait un

[1] En 1270; Ordonn. des rois de France, I, 175.
[2] *Ibid.*, XVI, 6, 7.
[3] En 1210; Muratori, *Antiquit. ital.*, V, 89. En 1224; Mansi, XXIII, 590.
[4] Martène et Durand, *Thes. novus anecdot.*, I, 381 et suiv.

réduit de cette espèce, serait puni d'une amende de 25 livres[1].

Il fallut un temps bien long jusqu'à ce qu'on reconnût combien cette loi de la démolition des maisons était absurde et inutile. Ce n'est qu'en 1378 que les officiers royaux du midi de la France refusèrent d'exécuter cette partie des sentences des inquisiteurs; sur la représentation du roi, le pape Urbain VI décida que la démolition ne devait plus être ordonnée que dans des cas « très-détestables et très-énormes, » et que, pour l'exécuter, il fallait le consentement du gouverneur de la province[2].

La mort civile prononcée par l'Église contre les fauteurs et les descendants des hérétiques se retrouve aussi dans les lois des empereurs et des rois. Frédéric II ordonna de priver de tous les honneurs et offices publics les héritiers jusqu'à la deuxième génération, « afin, dit-il, qu'en mémoire du crime de leurs pères, ils soient consumés d'un chagrin continuel; » il n'admit une exception que pour les fils « qui auraient dénoncé la perfidie cachée de leurs pères[3]! » Saint Louis déclara les fauteurs incapables d'être témoins et de tester[4], et encore Philippe de Valois renouvela pour la France les dispositions barbares de la loi de Frédéric II[5]. L'emprisonnement, quoiqu'il ne dût être qu'une pénitence ecclésiastique, fut sanctionné par la même loi impériale, ainsi que par les rois de France. En ce dernier pays, où l'inquisition, comme partout ailleurs, avait ses prisons spéciales, les rois concédaient des terrains pour les y élever, ou les faisaient réparer à leurs frais[6]. Enfin, les hérétiques livrés au bras séculier étaient punis par lui de la peine de mort.

Suivant les volontés de l'Église, la punition devait avoir lieu

[1] En 1234; Mansi, XXIII, 265. — [2] Ordonn. des rois de France, VI, 352.

[3] En 1224; Mansi, XXIII, 587.

[4] En 1239; Ordonn. des rois de France, I, 51.

[5] En 1329; *ibid.*, II, 40.

[6] En 1300; Vaissette, IV, preuves, nº 54, p. 118. En 1329; Philippe de Valois; Ordonn. des rois de France, II, 40.

au moins cinq jours après la prononciation de la sentence par les inquisiteurs ; avant de livrer les condamnés au supplice, le juge laïque devait les forcer par la torture, « comme étant de vrais meurtriers des âmes, » à avouer leurs crimes et à dénoncer leurs complices et leurs adhérents[1]. Frédéric II et Philippe-le-Bel privèrent en outre les hérétiques du droit d'appel[2], ils livrèrent leurs sujets sans garantie et sans défense au fanatisme de l'inquisition. Conformément aux lois des empereurs romains, qui, au quatrième siècle, avaient décrété la peine de mort contre les Manichéens, le pouvoir civil appliquait la même peine aux hérétiques que l'Église lui abandonnait ; l'horrible supplice par le feu, employé déjà au onzième siècle, fut le plus généralement usité par la suite ; on le réserva tout spécialement au crime d'hérésie. Frédéric II ordonna de brûler vifs les hérétiques en présence de la foule ; cependant si les juges voulaient les laisser vivre pour servir d'exemples, il voulut qu'on leur coupât la langue[3]. Empressons-nous d'ajouter que le grand empereur ne fit pas exécuter dans ses propres États ces lois barbares qui lui furent dictées par des prêtres fanatiques[4]. Richard II décréta de nouveau la peine de mort, en 1257[5] ; saint Louis lui-même la fit insérer dans les Établissements, selon la coutume de Paris[6].

Nous avons fait remarquer déjà que l'Église elle-même

[1] Innocent IV, en 1252 ; Mansi, XXIII, 573, cap. 24, 25. Le sénateur Anibald ordonna, en 1231, que la punition dût suivre dans un délai de huit jours. Raynald., III, 378, nº 16.

[2] En 1224, Mansi, XXIII, 587. En 1298 ; Ordonn. des rois de France, I, 330.

[3] En 1224 ; Mansi, XXIII, 587, 589. Raynald., XIII, 378, nº 18.

[4] Regest. de Fréd. II, chez Raumer, III, 498.

[5] Raynald., XIV, *Append.*, 610.

[6] En 1270 ; si l'hérétique est condamné par l'évêque, *l'en le doit ardoir.* Ordonn. des rois de France, I, 175. On retrouve cela jusque dans les Assises de Jérusalem : Si un chevalier ou baron est accusé d'être *Patalin, ses Pers le doivent juger à arder, et tout quanque il a, escheit au seignor par droit.* Cap. 266 ; chez Ducange, V, 138.

ne prononçait pas la peine de mort contre les hérétiques. Elle prétendait vouloir rester pure de sang; ce n'est pas de ses mains, disait-elle, que devaient partir les coups; le bras séculier seul, armé du glaive de la justice vengeresse, retranchait de la société ceux que l'Église rejetait de son sein. Mais l'histoire est là pour prouver que c'est l'Église qui dirigeait ce bras, que c'est elle qui ordonnait de saisir le glaive et qui lui indiquait les endroits où il fallait frapper; livrer au bras séculier, dans la bouche des inquisiteurs, était synonyme de condamner à mort; malheur au juge qui l'aurait entendu autrement! il s'attirait les colères et les anathèmes de l'Église, il risquait d'être traité de défenseur des hérétiques. Il est vrai que dans les premiers temps il se trouvait encore des hommes pieux, des prêtres animés de sentiments plus chrétiens, qui protestaient hautement contre la peine de mort appliquée à ceux dont tout le crime consistait à enseigner des erreurs religieuses. Les Cathares brûlés, en 1030, à Monteforte, périrent contre la volonté de l'archevêque de Milan, Héribert[1]. L'évêque Wazon de Liége, mort en 1048, écrivit à son collègue, Roger de Châlons, qui l'avait consulté sur la peine à infliger aux Cathares pris dans son diocèse, que la religion chrétienne ordonne de tolérer avec patience ceux qui errent dans la foi, et de ne jamais désespérer de leur conversion; « souvenons-nous, dit-il, que nous qui sommes évêques, nous n'avons pas reçu le droit du glaive; nous avons été sacrés, non pour tuer les hommes, mais pour les amener à la vie[2]. » Anselme, chanoine de Liége, qui nous a

[1] *Heriberto nolente.* Landulphus, 89.

[2] Après avoir cité les paroles de Jésus-Christ, S. Matth. XIII, 29 et 30, il continue : *Quid his verbis nisi patientiam suam Dominus ostendit, quam prædicatores suos erga errantes proximos exhibere desiderat? Maxime cum hos, qui hodie zizania sunt, possibile sit, cras converti et esse triticum... Non eos quæramus per sæcularis potentiæ gladium huic vitæ subtrahere, quibus vult idem creator et redemtor Deus, sicut novit, parcere, ut resipiscant a diaboli laqueis.. Meminisse debemus, quòd nos qui*

conservé cette lettre de Wazon, ajoute qu'il est impossible de justifier par les lois divines les supplices des hérétiques[1]. Grégoire VII lui-même, dans une lettre adressée, en 1077, à l'évêque de Paris, qualifia de cruauté et d'impiété le supplice du feu que des gens de Cambrai avait fait subir à un hérétique; il chargea l'évêque de rechercher et de punir les auteurs de ce crime[2]. En 1144, le clergé de Liége sauva des Cathares des mains de la foule fanatique, qui voulait les jeter dans les flammes[3]. Vers la même époque saint Bernard prêchait, qu'au lieu de tuer ou de bannir les hérétiques, il faudrait plutôt les prendre, non pas par les armes, mais par des arguments propres à réfuter leurs erreurs et à les ramener à la vraie foi, « c'est là, dit-il, la volonté de celui qui veut que tous les hommes soient sauvés et qu'ils parviennent à la connaissance de la vérité; » ailleurs, en parlant de la foule qui avait traîné des hérétiques au supplice, il s'écria : « j'approuve le zèle, mais je ne conseille pas d'imiter le fait, car il faut amener les hommes à la foi par la persuasion et non par la force[4]. » Encore d'autres voix se firent entendre au douzième siècle pour protester contre le fanatisme qui tuait les hérétiques. Sainte Hildegarde, s'adressant dans une de ses épîtres aux princes chrétiens, leur dit : « Faites sortir les hérétiques de l'Église, mais ne les tuez pas, car ils sont

Episcopi dicimur, gladium in ordinatione... non accipimus; ideoque non ad mortificandum, sed potius ad vivificandum auctore Deo inungimur. Gesta Episcopp. Leodiensium, 899.

[1] *L. c.*, 901.

[2] Lib. IV, ep. 20 ; Mansi, XX, p. 226.

[3] Martène et Durand, *Ampliss. coll.*, I, 776.

[4] *Hæretici capiantur potius quàm effugentur; capiantur dico, non armis, sed argumentis quibus refellantur errores ipsorum; ipsi verò, si fieri potest, reconcilientur catholice, revocentur ad veram fidem. Hæc est voluntas ejus qui vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. Sermo* 64; I, 1486.... *Approbamus zelum, sed factum non suademus, quia fides suadenda est, non imponenda. Sermo* 66, p. 1499.

faits, comme nous, à l'image de Dieu[1];» et Pierre le Chantre, se plaignant de la vitesse avec laquelle on condamnait et exécutait les Cathares, s'écria : «Pourquoi leur refuse-t-on le délai légal pour se défendre? pourquoi accuse-t-on d'hérésie des femmes honnêtes, uniquement parce qu'elles refusent de consentir aux propositions honteuses de certains prêtres, tandis qu'on renvoie sans pénitence les hérétiques riches qui donnent de l'argent à leurs juges[2]?»

Ces traditions se perdirent au treizième siècle; l'esprit de haine, de persécution, de violence des inquisiteurs se retrouve tout entier dans les écrits des docteurs de l'Église; le principe de saint Bernard, qu'il ne faut pas imposer la foi, mais la répandre par la persuasion, n'était pas du goût de cette époque de croisades et de bûchers; on ne rencontre plus guère de prêtre ou de théologien assez charitable ou assez courageux pour se prononcer contre la persécution et les supplices des hérétiques. Au lieu de demeurer fidèles à la théorie que l'Église a horreur du sang, les écrivains ecclésiastiques, les uns froidement, les autres emportés par la fougue de leur fanatisme, inventent des systèmes pour justifier les horreurs commises tant par les guerriers de la croix, que par les magistrats dociles aux ordres des inquisiteurs. L'évêque Luc de Tuy prouva que selon l'Ancien et le Nouveau Testament et selon les Pères de l'Église, les hérétiques doivent être mis à mort : «Il ne faut épargner ni le père, ni le fils, ni l'épouse, ni l'ami, s'ils sont infectés du poison de la méchanceté hérétique; car tuer les impies, ce n'est pas commettre un homicide[3].» C'est un Espagnol qui pose ce

[1] *Vos o reges, duces, et principes ac cæteri christiani homines, qui Dominum timetis, verba ista audite, et populum istum (scil hæreticos) ab Ecclesià, facultatibus suis privatum, expellendo, et non occidendo, effugate, quoniam formà Dei sunt. Ep. ad prælatos Moguntinenses; in Hildeg. Epist.*, 139.

[2] *Verbum abbreviatum*, 201.

[3] *Non est parcendum fratri aut filio, sive uxori, vel amico quantum-*

principe atroce; malheureusement il y a des docteurs français qui s'expriment d'une manière analogue, avec moins d'ardeur sans doute; mais, pour être plus froids, leurs sophismes n'en sont pas moins cruels. L'évêque Guillaume de Paris, mort en 1249, pour annuler l'effet des paroles de Jésus-Christ, rapportées par S. Matth. XIII, 29, 30, paroles qui deux siècles auparavant avaient servi à l'évêque Wazon pour prouver le devoir de la tolérance, écrivit ce qui suit: « Jésus-Christ n'a pas voulu qu'on épargnât les zizanies, mais seulement le froment; quand on ne peut pas épargner celles-là sans nuire à celui-ci, il ne veut pas qu'on les épargne. Il en résulte que là où les impies se propagent au détriment du peuple de Dieu, il ne faut pas les laisser se multiplier, mais les extirper, et cela par la mort, quand on ne le peut autrement. Donc il faut les tuer par nécessité. Que si quelqu'un prétend que ceux qui aujourd'hui sont zizanies peuvent demain se convertir en froment, c'est possible, mais ce n'est pas certain, tandis qu'il est beaucoup plus certain que ceux qui sont froment, se détériorent par leur contact avec les zizanies; car la conversion des hérétiques est aussi difficile et rare, que la subversion des fidèles est facile et fréquente[1].» C'est par une aussi misérable argumentation que

cunque sit charissimus, si fuerit infectus labe hæreticæ pravitatis... Qui occidit impios, homicidium non committit. Lucas Tudensis, 189, 190.

[1] *Non voluit (Christus) parci zizaniis, sed tritico soli, quare noluit parci zizaniis in tritici detrimentum. Quare ubi non potest eis parci sine tritici detrimento, noluit eis parci. Ubi ergo impii in consumptionem populi Dei, vel diminutionem crescunt, ibi nullatenus crescere sinendi sunt sed eradicandi, et hoc per corporalem mortem, quando aliàs eradicari non possunt... Quare occidendi sunt ex necessitate. Quòd si quis dixerit, quia ipsi qui modò sunt zizania possunt esse triticum, quia converti possunt ad viam veritatis, verum utique dicunt, sed quòd convertantur et triticum fiant... non est certum. Quòd autem per ipsos illi qui triticum sunt, zizania fiant, hoc evidenter certum est... Difficilem enim admodum, et raram videmus hæreticorum conversionem, facillimam autem et crebram fidelium subversionem.* Guillelmus Paris., *De legibus*, cap. I, *in opp.*, I, 28.

le savant évêque de Paris conclut au droit de tuer les hérétiques. Le dominicain Yvonet, inquisiteur dans le Midi, vers 1270, soutint que l'Église, en livrant les hérétiques au bras séculier, n'est pas complice d'homicide; elle se borne, selon lui, à déclarer que tel individu est hérétique, et qu'il n'y a plus d'espoir certain de le voir se convertir; « le magistrat civil est averti que cet individu est condamné par l'Église; s'il aime la foi chrétienne et sa réputation, il ne doit pas permettre que le coupable continue à pousser les âmes à leur perte; car le juge qui n'extermine pas les hérétiques, est considéré comme leur fauteur[1]. » Le docteur qui s'est donné le plus de peine pour sanctionner par une théorie scolastique, non-seulement la peine de mort, mais toute la pratique de l'inquisition, est saint Thomas d'Aquin. A la place du principe chrétien, posé par saint Bernard, il met le suivant : « Les hérétiques doivent être forcés corporellement à remplir les engagements qu'ils avaient pris vis-à-vis de l'Église avant d'en sortir, car si l'acceptation de la foi est un fait de la volonté libre, le maintien de la foi acceptée est une nécessité[2]. » Il pose ensuite la question : peut-on tolérer les hérétiques? il la résout, conformément à la pratique usitée, en raisonnant ainsi : « L'hérésie est un péché; ceux qui le commettent ne méritent pas seulement d'être séparés de la communion de l'Église, mais aussi d'être retranchés du monde par la mort. C'est un crime bien plus grand de corrompre la foi, par laquelle vivent les âmes, que de falsifier les monnaies, par lesquelles on se procure les choses nécessaires à la vie du corps. Donc, si les faux-monnayeurs, ainsi que les autres malfaiteurs, sont justement mis à mort par les princes séculiers, à beaucoup plus forte raison est-il juste de faire périr les hérétiques. Quant à l'Église, elle est pleine de miséricorde; elle désire la conversion de ceux qui

[1] Yvonetus, 1792.

[2] *Summa; secunda secundæ*, II, 46, quæstio 10, art. 8.

errent; c'est pour cela qu'elle ne condamne qu'après une première et une deuxième admonition, selon le précepte de l'apôtre. Lorsque l'hérétique persiste avec opiniâtreté, l'Église, désespérant de sa conversion, et par sollicitude pour le salut des fidèles, l'excommunie et le livre au tribunal séculier, pour qu'il soit mis à mort.» Saint Thomas s'efforce à son tour de dénaturer le sens des paroles du Sauveur qui avaient embarrassé l'évêque Guillaume de Paris; «si les hérétiques sont totalement exterminés par la mort, ce n'est pas contraire à ce précepte de Jésus-Christ; car ce précepte ne s'applique qu'au cas où les zizanies ne pourraient pas être extirpées sans extirper aussi le froment lui-même[1].» Le célèbre docteur alla jusqu'à justifier par ses subtilités scolastiques, la prétention des papes de priver de leur puissance les seigneurs hérétiques[2]. Pour terminer ces citations, nous mentionnerons encore les paroles du pape Eugène IV, ordonnant, en 1445, à son légat en Bosnie, de faire tuer les hérétiques, «attendu que le crime d'hérésie est digne de mort[3].»

[1] Quæstio 11, art. 3: *Utrum hæretici sint tolerandi? Resp. dicendum, quòd circa hæreticos duo sunt consideranda: unum quidem ex parte ipsorum, aliud verò ex parte Ecclesiæ. Ex parte quidem ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solùm ab Ecclesià per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multò enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quàm falsare pecuniam, per quam temporali vitæ subvenitur. Unde si falsarii pecuniæ, vel alii malefactores statim per sæculares principes juste morti traduntur: multò magis hæretici statim, ex quo de hæresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed et juste occidi. Ex parte autem Ecclesiæ est misericordia ad errantium conversionem; et ideo non statim condemnat, sed post primam et secundam correptionem, ut Apostolus docet. Postmodum verò si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia de ejus conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesià separando per excommunicationis sententiam, et ulterius relinquit eum judicio sæculari, a mundo exterminandum per mortem... Si totaliter eradicentur per mortem hæretici, non est contra mandatum Domini.* II, 50.

[2] Quæstio 12, art. 2, p. 52. — [3] Farlati, IV, 257.

Ces citations suffisent pour montrer dans quelle erreur on se trouve en soutenant que l'Église du moyen âge n'est pas complice de la mort des hérétiques, que l'inquisition est pure de sang, qu'elle n'est pas coupable des supplices horribles dans lesquels périrent les victimes de son fanatisme. En justifiant théoriquement le droit de tuer ceux qui avaient une autre foi que celle de Rome, les docteurs célèbres que nous venons de nommer ont accepté la solidarité des condamnations prononcées et exécutées; le pouvoir ecclésiastique suprême, en ne pas blâmant ces doctrines, les a acceptées à son tour avec toutes leurs conséquences. Ce n'est donc pas quelques moines exaltés, c'est moins encore les magistrats laïques qu'il faut charger seuls de la responsabilité du sang versé et des bûchers allumés au nom de la foi catholique, la plus grande part de cette responsabilité revient à l'Église du moyen âge elle-même et à ses chefs. Si plus tard quelques personnes, sentant tout le poids de ce fardeau, ont voulu en décharger l'Église, ç'a été un hommage rendu au progrès des siècles; mais quelque généreuse que soit cette intention, il est malheureux qu'au tribunal sévère de l'histoire elle ne se justifie pas. Ce qui est plus triste encore, c'est de voir qu'à côté de ces hommes plus charitables et plus éclairés, il se trouve jusque dans les temps les plus modernes, des écrivains qui osent défendre la légitimité de la persécution et du supplice des hérétiques.

DEUXIÈME SECTION.

POLÉMIQUE.

Les moyens le plus ordinairement employés par l'Église pour combattre les sectes, ont été ceux dont nous venons de tracer succinctement le tableau; ils ont eu pour but et pour résultat bien plutôt d'exterminer les hérétiques, que d'extirper les hérésies; et si celles-ci elles-mêmes ont fini par disparaître, l'indépendance d'esprit, la liberté de pensée dont elles étaient des manifestations tour à tour vraies ou erronées, leur ont survécu; ni les croisades des princes, ni les bûchers de l'inquisition n'ont pu extirper ces nobles besoins du cœur de l'homme. On pouvait enfermer ou tuer les corps, mais jamais subjuguer les convictions. Pour vaincre celles-ci, il fallait des raisonnements et des preuves, il fallait démontrer l'erreur des doctrines que l'on disait fausses, il fallait leur opposer la vérité appuyée sur des arguments inattaquables. Ce genre de lutte, moins expéditif que l'inquisition et la guerre, mais plus sûr dans ses vrais résultats et surtout plus digne d'un pouvoir spirituel, a aussi été essayé par l'Église romaine contre les Cathares. On a vu dans l'histoire que des évêques et des légats ont engagé des discussions avec eux, que des missionnaires ont parcouru les pays pour rappeler le peuple à la foi orthodoxe par des prédications polémiques, que l'ordre des frères prêcheurs a été tout exprès institué pour combattre l'hérésie par la parole; mais on a vu aussi que les discussions des évêques aussi bien que les discours des moines ont manqué le plus souvent leur effet, parce qu'il leur a manqué la modération, la charité pour les personnes, le respect de la liberté de pensée, qui seuls donnent à l'ardeur et au zèle leur véritable effica-

cité. En outre il s'est trouvé au douzième et au treizième siècle des hommes qui ont écrit des ouvrages pour réfuter les doctrines des Cathares; des ecclésiastiques français, italiens, allemands, espagnols se sont dévoués à cette tâche, ils ont composé des traités plus ou moins étendus, les uns en forme de dissertations, d'autres en forme de dialogues; plusieurs ont écrit des discours, quelques-uns même des vers. Il nous reste à donner une esquisse rapide de cette littérature polémique, d'en marquer les caractères et d'en indiquer la marche.

CHAPITRE PREMIER.

ÉCRIVAINS QUI ONT COMBATTU LA SECTE[1].

§ 1er. *Italie.*

Le premier auteur qui en Italie eût écrit contre les Cathares, a été Bonacursus, de Milan, qui après avoir été longtemps ministre de la secte, s'était fait réconcilier à l'Église et était devenu un de ses défenseurs contre ses anciens compagnons de foi. Vers 1190, il composa un traité, en forme de discours adressé au peuple de Milan, et ayant pour but de le prémunir contre l'hérésie cathare. Bonacursus, après avoir mentionné les deux branches de la secte, les dualistes absolus et les dualistes mitigés, énumère de préférence les doctrines de ces derniers, en y comprenant quelques opinions qui, parce qu'elles ne se retrouvent guère ailleurs, paraissent avoir été locales et passagères en Lombardie. Après avoir rapporté très-succinctement les articles hérétiques, il leur oppose un grand nombre de textes de l'Écriture-Sainte; mais il

[1] Voy. sur les manuscrits et les éditions des ouvrages contre les Cathares, la note 16 à la fin de l'ouvrage.

s'abstient de toute discussion, il ne réfute rien. Si le discours de Bonacursus, qui n'existe plus qu'en latin, a été réellement prononcé devant le peuple, il a dû produire peu d'effet sur les esprits habitués à la réflexion; à ceux-ci il aurait fallu autre chose qu'un amas confus de citations de la Bible; il leur aurait fallu même plus que la simple exhortation de Bonacursus de résister vigoureusement à l'hérésie, en s'armant du glaive de l'esprit et en venant au secours de Dieu contre les progrès effrayants de ses adversaires. Après avoir parlé des Cathares, l'auteur ajoute quelques mots fort incomplets sur les Pasagiens et sur les Arnaldistes.

Un traité plus important est celui d'un autre Cathare converti, de Reinerius Sacchoni, de Piacenza. Après avoir été pendant dix-sept ans un des ministres de l'Église hérétique, Reinerius revint au catholicisme, se fit recevoir dominicain, et fut nommé inquisiteur de la Lombardie. Vers 1250, il composa sa *Summa de Catharis et Leonistis,* une des sources les plus authentiques pour la connaissance des doctrines et des usages des Cathares. Il n'y a dans ce traité ni attaque ni discussion; c'est une simple exposition des principaux points du système cathare, mêlée de quelques détails statistiques et historiques fort intéressants. Quant aux Vaudois, Reinerius n'en dit que peu de mots. Il paraît qu'il destina son livre à servir de manuel aux inquisiteurs, pour leur apprendre à connaître les dogmes cathares; écrit en latin, et ne réfutant rien, il ne pouvait avoir aucune utilité pour la conversion des membres mêmes de la secte. Des copies nombreuses en furent faites, en Italie, en France, en Angleterre, en Allemagne, pour l'usage des inquisiteurs. Suivant les besoins des localités, on ajouta à ces copies des morceaux plus ou moins étendus; c'est ce qui fut fait surtout dans l'Allemagne méridionale, où se répandit de bonne heure un texte de Reinerius, augmenté d'extraits d'autres ouvrages contre la secte, et de morceaux curieux sur les Cathares allemands, sur les

Vaudois et sur quelques fractions de la secte du Libre-Esprit. Les deux textes ont été imprimés à plusieurs reprises[1].

Vers la même époque où Reinerius écrivit son livre, Monéta de Crémone, également dominicain et inquisiteur, composa son grand ouvrage contre les Cathares et les Vaudois. Versé dans la théologie et dans la philosophie, doué d'une sagacité égale à son zèle, Monéta, qui a aussi écrit un traité sur les cas de conscience et des commentaires sur la logique d'Aristote, a réuni dans ses cinq livres contre les Cathares les résultats de son expérience comme inquisiteur et tous les moyens de réfutation que lui a fournis son habileté comme dialecticien scolastique. Pour reproduire l'ensemble du système cathare, il s'est servi des réponses des accusés qu'il avait interrogés, des déclarations des hérétiques contre lesquels il avait soutenu des discussions, et surtout des écrits de plusieurs de leurs principaux docteurs[2]; il cite Tétricus pour le dualisme absolu[3] et Désidérius pour le dualisme mitigé[4]. Les matériaux puisés à ces différentes sources sont disposés avec beaucoup de méthode; il les a groupés sous un certain nombre de chefs, et en a formé une espèce de système. Dans son premier livre il traite principalement de la doctrine des dualistes absolus sur les deux principes, sur la création, sur la nature de l'âme; le second livre est consacré aux mêmes articles, suivant le dualisme mitigé. Les doctrines concernant Jean-Baptiste, la Vierge, Jésus-Christ, l'Antéchrist et le Saint-Esprit, forment la matière du troisième livre; les sacrements, la résurrection et le jugement, celle du quatrième. Le cinquième, enfin, s'occupe de l'Église catholique, de son culte et de sa hiérarchie, de ses principes moraux et ascétiques. C'est en ce livre qu'il est aussi parlé de l'opposition faite à l'Église par la secte vau-

[1] Voy. sur Reinerius, Quétif et Échard, I, 154 et suiv.
[2] Moneta, 2, 42, 94.
[3] *Ibid.*, 71-79. — [4] *Ibid.*, 248, 347, 357.

doise[1]; il est terminé par l'examen des doctrines de l'éternité du monde et de la prédestination; toutes les deux sont réfutées d'une manière approfondie et judicieuse. Dans la réfutation du catharisme, Monéta suit en général la marche suivante : Après avoir exposé une doctrine cathare, en faisant remarquer la différence d'opinion entre les deux branches de la secte, il s'applique à la combattre; à cet effet, il pose d'abord les arguments dont se servent les hérétiques, puis il leur oppose les raisons tirées soit de l'Écriture, soit des Pères, soit de la philosophie; la forme est fréquemment celle d'un dialogue entre un hérétique et un catholique; ce dernier, dans la solution qu'il donne des doutes soulevés par son adversaire contre l'Église de Rome, démontre en même temps la doctrine de celle-ci, ses usages et sa discipline; sous ce rapport l'ouvrage de Monéta n'est pas seulement une source précieuse pour la connaissance du système cathare, il est aussi une exposition complète du dogme catholique au treizième siècle. La réfutation est très-détaillée; Monéta discute tout, il suit son adversaire dans tous les chemins et détours, il pare tous les coups, il compare tous ses arguments, même les plus faibles, il va jusqu'à désarmer des objections dont l'hérésie *pourrait* se servir et que la grande sagacité de son esprit lui fait inventer; son ouvrage est un vaste arsenal de controverse, plein de distinctions, de subtilités, de raisonnements tour à tour frappants ou sophistiques, de citations tantôt prises à la lettre, tantôt interprétées par des allégories. Il en résulte qu'en bien des parties on ne suit Monéta qu'avec beaucoup de peine; ce qu'il y a de fatiguant et de pénible dans sa marche, affaiblit singulièrement la force de son argumentation, qui bien souvent aurait pu avancer d'une manière plus simple, et par conséquent plus concluante et plus énergique. Malgré ces défauts, inhérents d'ailleurs à

[1] Avant le 5e livre il n'est parlé des Vaudois qu'à un seul endroit, à l'article du purgatoire, p. 371.

la science théologique et philosophique du moyen âge, malgré le peu d'élévation et la couleur terne d'un style embarrassé par la terminologie scolastique, l'ouvrage de Monéta est un monument très-remarquable de la controverse religieuse du treizième siècle. Il fait voir que l'inquisiteur de Crémone considérait les Cathares comme assez importants pour qu'il déployât contre eux toutes les ressources de sa dialectique; il n'est empreint ni de cette colère passionnée ni de cette affectation de mépris pour les hérétiques, qu'on rencontre dans la plupart des autres ouvrages polémiques de la même époque; il suffirait à lui seul pour prouver combien au treizième siècle et en Italie les Cathares ont été puissants, et combien l'Église les a redoutés. Très-répandu au moyen âge, consulté par les inquisiteurs de tous les pays, copié fréquemment par les moines pour les bibliothèques de leurs couvents, cet ouvrage important n'a été imprimé que fort tard, au dix-huitième siècle.

Le dernier ouvrage d'origine italienne, qui soit parvenu jusqu'à nous, a pour auteur le dominicain Grégoire, de Florence, évêque de Fano, vers 1240; c'est une *Disputation entre un catholique et un Patarin*, écrite sans doute peu de temps après le livre de Monéta, auquel l'auteur a emprunté ce qu'il dit sur la doctrine de la prédestination[1]. Le traité se compose de dix-sept chapitres sur les principaux points du système cathare, disposés sans ordre, et confondant sans cesse les opinions particulières des deux branches. L'intention de Grégoire est de « lancer contre les hérétiques les pierres vives de l'autorité des Évangiles et des apôtres; » à cet effet il commence chaque fois par rappeler le dogme catholique, en l'appuyant d'un grand nombre de textes, choisis avec plus ou moins de bonheur; après cela le Patarin expose sa manière de voir, et le catholique la réfute, d'une manière sou-

[1] *Disputatio*, 1757, et Moneta, 549.

vent assez concluante, mais d'ordinaire en termes portant le cachet de la violence et de la haine; en employant l'injure, en donnant à ses adversaires les noms de sots, de scélérats, de fils du diable, il se prive d'un moyen puissant pour agir sur eux. Un ouvrage encore inédit, connu seulement par quelques fragments que Muratori en a publiés, et ayant pour auteur un clerc ou un moine de Bergame, paraît appartenir à la même époque; il est dirigé à la fois contre les Cathares et contre les Pasagiens[1].

§ 2. *France.*

Saint Bernard est, à vrai dire, le premier qui, en France, ait élevé la voix pour réfuter les Cathares. Engagé par le prévôt de Steinfelden Évervin, il consacre deux de ses homélies sur le Cantique des cantiques à prouver la fausseté des doctrines cathares, auxquelles il mêle quelques opinions des Henriciens. C'est moins une réfutation proprement dite, qu'une simple exhortation au peuple catholique à se garder de ces erreurs. Nous avons signalé plus haut les principes d'humanité et de patience, qui distinguent l'abbé de Clairvaux de presque tous ceux qui après lui ont combattu les hérétiques. Le premier ouvrage spécial écrit en France contre les Cathares, appartient à la Flandre et à la seconde moitié du douzième siècle, époque à laquelle la secte a été très-nombreuse dans nos provinces du Nord; l'auteur en est le savant grammairien Évrard de Béthune. Son livre, intitulé *Liber antihæresis*, est surtout destiné à prouver la fausseté des interprétations que les Cathares donnaient des passages de la Bible. Bien que beaucoup de ses objections soient fondées, surtout quand il reproche aux hérétiques de ne se servir que de paroles détachées de leur contexte, il affaiblit sa

[1] L'auteur est désigné par G. Bergomensis; le manuscrit se trouve à la Bibliothèque ambroisienne. Muratori, *Antiquit. ital.*, V, 151, 152.

réfutation autant par sa tendance à interpréter toute l'Écriture-Sainte par des allégories le plus souvent arbitraires, que par la violence de ses attaques. Son style est inculte et barbare, son ton habituel est grossier, les hérétiques ne sont à ses yeux que des voleurs, des brigands, des chiens, des bêtes à deux cornes.

Vers la fin du douzième siècle ou au commencement du treizième, un auteur nommé Ermengaud rédigea contre le dualisme cathare un opuscule dans lequel il se borna à opposer aux doctrines de la secte un certain nombre de passages du Nouveau Testament, en négligeant entièrement la réfutation par le moyen du raisonnement philosophique. Les savants auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* attribuent ce traité à Ermengaud, abbé de Saint-Gilles de 1179 à 1195, auquel maître Alain a dédié un de ses ouvrages[1]; comme dans un manuscrit il est dit qu'Ermengaud avait été lui-même hérésiarque, nous serions plus porté à croire que ce fut cet Ermengaud de Béziers, Cathare converti, qui, en 1210, est cité par Innocent III comme un des principaux compagnons de Durand de Huesca.

L'ouvrage le plus important écrit en France contre les hérétiques est celui qui porte le nom de maître Alain, et le titre de *Summa quadripartita contra Hæreticos, Waldenses, Judæos et Paganos*. Avant d'examiner de quel Alain il s'agit, disons quelques mots de l'ouvrage lui-même. Il est divisé en quatre livres, correspondant aux quatre sortes d'adversaires que l'auteur se propose de réfuter. Les hérétiques qui font l'objet du premier livre sont les Cathares; conformément à l'usage du midi de la France, l'auteur les qualifie d'hérétiques par excellence et les distingue comme tels des Vaudois. Son but est de réfuter leurs erreurs tant par des arguments rationnels, que par des autorités tirées de la Bible et des Pères;

[1] *Hist. littér. de la France*, XV, 38; XVI, 421.

il va jusqu'à appeler à son aide les philosophes et les poëtes de l'antiquité : Platon, Aristote, Cicéron, Virgile, Boèce. Le ton est souvent emphatique, le style trahit des prétentions à l'éloquence, il est plein de comparaisons mythologiques peu appropriées au sujet, mais attestant les connaissances peu communes et les habitudes littéraires de l'auteur. La marche de sa réfutation est simple ; il commence chaque fois par exposer la doctrine hérétique, en y ajoutant les arguments et les passages de l'Écriture-Sainte, sur lesquels la fondaient les docteurs cathares, et en la faisant suivre des preuves contraires et des autorités en faveur du christianisme en général ; sa discussion est claire et convaincante ; ce n'est que çà et là que des allures scolastiques la rendent obscure ou que la marche en est embarrassée par la difficulté de défendre philosophiquement certains points du système orthodoxe. Quant à la réfutation des Vaudois, des Juifs et des Païens, les limites de notre sujet nous dispensent d'en parler en détail ; il suffit de remarquer qu'elle a les mêmes caractères et suit la même méthode que celle des Cathares.

L'ouvrage entier est dédié à Guillaume, comte de Montpellier ; l'auteur l'appelle son seigneur[1], et assure qu'il lui dédie son livre, parce que, entre tous les princes de son temps, il ne connaît que lui qui soit revêtu des armes de la foi, et qui, au milieu des tempêtes qui agitent l'Église, n'abandonne pas la barque de saint Pierre. Le comte Guillaume est sans nul doute Guillaume VIII, qui a régné de 1172 à 1202, et qui, de tous les seigneurs méridionaux de son époque, a été le seul à ne pas protéger les hérétiques. Vers la même époque un maître Alain, que rien ne nous empêche d'identifier avec l'auteur du traité contre les hérétiques, dédia un ouvrage théologique à Ermengaud, abbé de Saint-Gilles

[1] *Amantissimo domino suo Willelmo, Dei gratià Montispessulani principi.*

depuis 1179 jusqu'en 1195[1]. Ces circonstances sont une première indication pour examiner la question de l'auteur, lequel, dans les manuscrits, n'est désigné que par les mots de *magister Alanus.* Comme le maître Alain le plus célèbre du moyen âge est Alain de Lille, le docteur universel, c'est à celui-là que l'ouvrage contre les hérétiques a été le plus généralement attribué. On a peu de renseignements sur la vie de cet homme aussi remarquable par la profondeur que par l'étendue de ses connaissances. Ce qui augmente la difficulté d'arriver au clair sur son compte, c'est l'existence contemporaine de plusieurs autres écrivains portant le même nom, et tout aussi peu connus que lui quant aux événements de leur vie. Deux choses sont certaines, c'est qu'Alain de Lille a été un Flamand et qu'il a passé la plus grande partie de sa vie en Angleterre. Quoi qu'il en soit du reste de ses destinées, il nous paraîtrait difficile d'admettre, qu'étranger au midi de la France, il ait pu dédier un de ses ouvrages à un comte de Montpellier, comme à son seigneur, et un autre à l'abbé d'un couvent de Saint-Gilles. Le livre contre les hérétiques ne peut avoir été écrit que dans le midi de la France; il ne désigne les Cathares que sous le nom d'hérétiques; cet usage qui a été commun en Provence, nous ne l'avons retrouvé dans aucun autre pays; le ton général révèle un homme vivant au milieu même des adversaires qu'il veut réfuter; il fait mention de doctrines qui paraissent avoir été particulièrement populaires parmi les Cathares albigeois, comme celle de la transmigration des âmes, dont il est parlé très-fréquemment dans les procès-verbaux de l'inquisition de Toulouse et de Carcassonne. Il nous semble donc que l'auteur ne peut pas être Alain de Lille; maître

[1] Cet ouvrage n'existe qu'en manuscrit. Dans les différentes copies il porte différents titres : *Oculus, Oraculum scripturæ sacræ, Æquivoca,* etc.; l'auteur est désigné par Alanus *dictus magister. Hist. littér. de la France,* XVI, 421.

Alain doit être un homme du Midi; peut-être est-ce le maître Alain du Puy, dont il existe un manuscrit théologique à la bibliothèque de la ville d'Avranches[1].

Un essai de réfutation ou plutôt de simple énumération des erreurs des hérétiques français du treizième siècle a été fait par Étienne de Bourbon ou de Belleville, dominicain à Lyon, vers 1230, et plus tard inquisiteur; il mourut en 1261. Ce moine, qui déjà dans les premières années du siècle avait prêché contre les hérétiques à Valence, et qui à de certaines connaissances théologiques joignait beaucoup de crédulité, inséra dans son grand ouvrage encore inédit sur les sept dons du Saint-Esprit, des morceaux fort remarquables sur les Cathares et sur les Vaudois. Il déclare qu'il expose les erreurs de ces sectes, telles qu'il les a apprises par les interrogatoires des accusés et les dépositions des témoins qui avaient comparu devant lui en sa qualité d'inquisiteur; à ces détails il ajoute des anecdotes qu'il a entendu raconter à des moines de son ordre, des bruits répandus parmi le peuple catholique, des faits dont il a été témoin lui-même; et quelle que soit l'exagération de plusieurs de ces rapports, ils ne laissent pas d'être fort intéressants. De ce qu'il dit sur les Vaudois de Lyon, il résulte le fait important que ces sectaires avaient adopté quelques-unes des doctrines des Frères du Libre-Esprit.

Nous rappelons ici que vers la fin du douzième siècle, un troubadour, Pierre Raimond, de Toulouse, composa, en langue provençale, un traité contre l'erreur des Cathares, ou comme il les appelait, des Ariens. Ce traité n'a pas encore été retrouvé[2]. Nous possédons d'un autre poëte provençal une pièce de près de huit cents vers, racontant les efforts

[1] C'est l'hypothèse de M. Ravaisson, dans son *Rapport sur les Bibliothèques de l'Ouest*, Paris, 1841, p. 157. Le manuscrit est du douzième siècle, et porte le nº 2916; il contient plusieurs traités; celui de Mag. Alanus de Podio traite de diverses matières morales, des vices, des vertus, de la pénitence, etc.

[2] *Hist. littér. de la France*, XV, 459.

faits par un moine pour ramener au catholicisme un des principaux prédicateurs cathares. C'est le poëme d'Isarn, sur la conversion de Sicard de Figuéras. Isarn, que l'on qualifiait communément de dominicain, paraît avoir été ce même prieur de Vieux-Muret, dont il est fait mention dans le grand poëme de Guillaume de Tudèle. Il réfute les doctrines cathares sur la création du monde par un Dieu mauvais, sur le mariage, sur le baptême, sur la résurrection des corps et sur la nature et la transmigration des âmes; les unes de ses preuves sont éminemment triviales et vulgaires, les autres n'ont aucune force concluante. Nous n'en citerons comme exemple que celle contre la doctrine cathare concernant la résurrection : « Tu prétends, toi, hérétique, que les âmes de ceux qui doivent être sauvés, prendront une nouvelle chaïr. C'est une grande imposture..... Que deviendrait la parole de Dieu, qui a promis des récompenses à ceux qui feront le bien, si une nouvelle chair, n'ayant aucune part aux bonnes actions de l'autre, venait la priver des récompenses qu'elle doit avoir? Cela ne peut être, puisque les promesses de Dieu sont infaillibles. Supposons encore pour un moment que tu aies raison en ce point. Je renverserai ta doctrine par un autre argument. Si les hommes ont une nouvelle chair, et que Dieu veuille les punir du mal qu'ils auront commis, ne pourront-ils pas dire qu'ils n'ont point une chair avec laquelle ils aient pu visiter les pauvres, faire des aumônes et autres bonnes œuvres? A qui donc s'en prendra-t-il? Il en sera de même des récompenses; à qui seront-elles appliquées? Réponds, docteur hérétique! Il n'y a point d'avocat assez subtil pour te tirer de ce mauvais pas. »

La pièce se termine par la déclaration de Sicard de Figuéras de vouloir se convertir et devenir un persécuteur de ses anciens frères. Millot pense que cela doit être pris à la lettre, comme un fait historique; nous croyons plutôt que ce n'est qu'un artifice pieux pour mieux gagner les croyants, en leur

faisant accroire qu'un de leurs principaux chefs s'était lui-même converti.

Nous avons trouvé enfin quelques pièces encore inédites, qui paraissent appartenir au midi de la France. Elles sont de peu d'importance, tant sous le rapport historique que sous celui de la controverse; aussi nous bornerons-nous à les caractériser par peu de mots. L'une est un traité sur les vices et les ruses des Albigeois, en forme de commentaire sur quelques mauvais vers latins dans lesquels l'auteur a résumé ces vices; le style en est barbare, le ton violent et grossier[1]. Dans une autre pièce, intitulée *Quædam objectiones hæreticorum et responsiones Christianorum,* on allègue sans ordre quelques-uns des dogmes cathares, qu'on réfute en prouvant en même temps la vérité de la doctrine orthodoxe au moyen de passages de l'Écriture-Sainte; la réfutation est longue et diffuse; cependant elle ne manque pas de force[2]. Enfin nous avons remarqué deux sermons contre les Albigeois, ayant pour sujet la comparaison des hérétiques avec les renards qui dévastent la vigne du Seigneur; comme l'auteur parle avec effroi de la multitude des dévastateurs et du petit nombre des défenseurs, il paraît appartenir aux premières années du treizième siècle; il adresse aux Cathares les reproches les plus véhéments; ses discours sont plus faits pour exciter le fanatisme des catholiques que pour convertir leurs adversaires[3].

[1] *Arch. de l'Inquisit. de Carcassonne;* Doat, XXXVI, f° 35 et suiv. Voici ces vers :

Est excecatus hæreticus et reprobatus,
Pestifer, inflatus, mendax, laqueis cumulatus;
Est excecatus, anatemate commaculatus,
Fœx depravatus, variis sectis agitatus;
Est quia venenatus livore rimis stimulatus,
Est adunatus retro, confisus, male natus,
Martir mactatus sathanæ, lupus est sceleratus,
Brutum, damnatus, cupidus, citò præcipitatus.

[2] *Ibid.*, f° 91 et suiv. — [3] *Ibid.*; f° 314 et suiv.

Il peut paraître étonnant qu'aucun des grands docteurs scolastiques qui au treizième siècle ont fleuri en France, n'ait songé à consacrer sa science et ses talents à la réfutation d'une hérésie qui remplissait la moitié du pays, et qui inspirait au pouvoir ecclésiastique des inquiétudes assez vives pour qu'il dirigeât contre elle toutes les haines du peuple et toutes les forces de la puissance séculière. Aucun scolastique n'a mis sa dialectique au service du système de l'Église contre les hérétiques. Uniquement préoccupés de leurs discussions logiques, ils ne s'apercevaient pas de l'hérésie; ils la méprisaient, ils la dédaignaient peut-être, et cependant cette hardie métaphysique populaire qui, loin de rester dans les abstractions, se traduisait dans la pratique en opposition à l'Église et qui exerçait une si puissante influence sur le peuple, n'eût pas été indigne de leur attention, ils ne se seraient pas déshonorés en descendant dans l'arène contre elle. Simon de Tournay, lui-même accusé d'hérésie, a mentionné dans sa Somme théologique encore inédite, le dualisme des anciens Manichéens et l'a combattu par quelques arguments philosophiques; mais rien n'indique qu'il ait eu en vue les Cathares[1]. Il en est de même de saint Thomas, que ses séjours en France et en Italie et sa qualité de dominicain auraient pu mettre en état de connaître et de réfuter les Cathares; il a consacré, il est vrai, un chapitre de sa Somme à défendre avec une grande puissance de raison le monothéisme contre le principe dualiste; mais sa discussion se tient tellement dans les régions de la généralité, qu'on ne saurait dire s'il ne s'adresse pas plutôt aux Manichéens anciens qu'aux Cathares de son temps[2].

[1] *Summa theologica.* Manuscrit, in-fol., Bibliothèque nationale, fonds Colbert, 4314; f° 4a et suiv. Voy. sur Simon, *Hist. littér. de la France,* XVI, 388.

[2] P. I, quæstio 49, art. 3, p. 163.

§ 3. *Allemagne.*

Le seul ouvrage contre les Cathares que nous possédions d'un auteur allemand est celui d'Eckbert, écrit après 1163. Eckbert, frère de sainte Élisabeth de Schönau, célèbre pour sa piété, a été d'abord chanoine à Bonn, sur le Rhin, où il eut souvent des discussions avec des partisans des Cathares de ces contrées. C'est par là, ainsi que par les rapports d'hérétiques convertis, qu'il acquit une connaissance assez exacte du système de la secte; mais frappé des analogies entre ce système et celui des Manichéens, il crut devoir attribuer aux Cathares tout ce que dans les écrits de saint Augustin il avait appris sur les doctrines et sur les usages des disciples de Manès. Lorsqu'en 1163 l'archevêque Réginald de Cologne eut fait arrêter les Cathares de cette ville et ceux de Bonn, il fit venir Eckbert, qui s'était retiré dans l'abbaye des bénédictins de Saint-Florent à Schönau, dans le diocèse de Trèves. Le savant moine fut chargé de confondre les hérétiques prisonniers par son éloquence et par sa dialectique. Plus tard Hildelin, abbé de son couvent et son ami, l'invita à faire profiter l'Église de sa connaissance du système des Cathares, et à écrire un ouvrage contre eux. Eckbert obéit; son livre, dédié à l'archevêque Réginald, se compose de treize morceaux, en forme de discours, adressés, à l'exception du premier, aux hérétiques, et destinés à réfuter plusieurs de leurs doctrines, placées sans suite les unes à côté des autres. Vivement prévenu contre les Cathares, Eckbert ne voit pas même dans leur système une liaison logique; il n'est à ses yeux qu'un assemblage confus d'erreurs et de malices. Sa méthode d'argumentation est en général la même que celle des auteurs caractérisés plus haut; il s'attache surtout à prouver la fausseté des interprétations que les Cathares donnaient des passages du Nouveau Testament sur lesquels

ils prétendaient fonder leurs principes; ses raisonnements tantôt subtils, tantôt appuyés sur le simple bon sens, ont souvent beaucoup de force; quelquefois cependant ils sont plus faibles que ceux qu'ils doivent renverser, et presque toujours ils sont présentés sous une forme moins propre à convaincre qu'à irriter. D'ailleurs Eckbert dit lui-même qu'il a écrit pour le peuple catholique, et non pas pour les hérétiques qu'il estime incorrigibles; en parlant de ces derniers, il prend le rôle d'un accusateur indigné qui veut prouver la culpabilité de grands criminels; ils sont pour lui des hommes pervers, des ennemis de Dieu qu'il faut combattre à outrance, sans miséricorde; c'est plutôt, dit-il, «à coups de verges et de bâtons» qu'il faudrait les réfuter, que par des arguments; il se permet même de cruels jeux de mots sur ceux qui avaient été brûlés sous ses yeux. Son style est inculte et grossier au dernier point; il s'en excuse lui-même, disant qu'il s'est efforcé de s'exprimer «*simpliciter et quodammodo grosse*,» afin que le simple peuple pût comprendre son langage, et se mettre à l'abri de la séduction des hérétiques. Faudrait-il conclure de là que les discours d'Eckbert ont été écrits primitivement en langue vulgaire?

L'inquisiteur allemand qui a fait les additions à l'ouvrage de Reinerius Sacchoni, cite, comme source authentique pour la connaissance de l'hérésie des Cathares, une Somme du frère Tonso, ou, suivant une variante, Torso[1]. L'auteur de ce livre complétement inconnu, serait-ce peut-être le dominicain Torso ou Droso qui, complice des excès fanatiques de Conrad de Marbourg, fut tué à Strasbourg, en 1233, par le sire Henri de Mülnheim[2]?

[1] *Si perfecte vis cognoscere errorem Patrinorum, respice Summam fratris Tonsonis. Var. lect. Torsonis.* Addit. à Reinerius, chez Gretser, 31.

[2] *Gesta Archiepp. Trevir.*, 242. *Chronicon Erfordiense*, 94. Specklin, *Collectanea in usum chronici Argentoratensis*; manuscrit à la Bibliothèque de Strasbourg, I, f° 91b.

§ 4. *Espagne.*

Nous avons parlé en son lieu de Luc, qui, d'abord diacre à Léon, puis évêque de Tuy en Galice, a persécuté les Cathares espagnols avec la double ardeur de l'homme du Midi et du prêtre, aussi convaincu de la vérité exclusive de sa foi que de la coupable méchanceté des hérétiques. Après avoir compilé une chronique d'Espagne, Luc écrivit une biographie de saint Isidore, dont il consacra la seconde partie à la réfutation de quelques doctrines et de quelques usages cathares. Cette partie a été publiée, en 1612, par le jésuite Jean Mariana, qui a avoué lui-même que ce n'est qu'une masse informe, sans ordre et sans suite, « *rudis indigestaque moles.* » Luc ne donne pas un aperçu du système de ses adversaires, il prend au hasard l'un ou l'autre de leurs principes, qu'il ne discute pas, mais auquel il oppose une série d'extraits des Pères[1], mêlés de quelques passages de la Bible, et destinés à prouver l'orthodoxie catholique quant à l'état des âmes après la mort, aux devoirs des vivants par rapport à ces âmes, aux sacrements, au culte, et aux œuvres pieuses. Luc se trompait s'il croyait avancer par là la conversion des hérétiques. Pour arriver à ce but il aurait fallu réfuter sérieusement les doctrines fondamentales de la secte, au lieu de perdre le temps à prouver que la croix doit avoir quatre branches, que Jésus-Christ y a été fixé avec quatre clous et tourné vers l'Occident parce que Rome est à l'Occident de la Palestine, qu'il faut faire le signe de la croix de la gauche à la droite, etc. La peine que se donne l'évêque de Tuy pour démontrer tout cela, atteste l'ardeur de son zèle orthodoxe, mais ne témoigne guère en faveur de la profondeur de son

[1] Il cite presqu'exclusivement Grégoire-le-Grand et Isidore de Séville ; on dirait qu'il ne connaissait que ces deux auteurs ; il a un chapitre particulier, liv. II, chap. 6, p. 79, *De concordià Gregorii et Isidori.*

intelligence, de même que le ton passionné et injurieux de sa polémique et son insistance à réclamer contre les hérétiques la peine de mort, accusent de sa part un manque absolu de charité. Comme il arrive d'ordinaire, une grande crédulité s'unissait chez lui à ce fanatisme; il raconte sur le compte des Cathares les fables les plus ridicules, inventées par la superstition du peuple.

CHAPITRE II.

CARACTÈRE GÉNÉRAL DE LA POLÉMIQUE.

Presque tous les auteurs polémiques dont nous venons de faire une mention rapide, ont écrit en latin, dans la langue savante et ecclésiastique du moyen âge. Leurs ouvrages, par conséquent, ont dû rester inaccessibles tant au peuple fidèle qu'à celui qui adhérait aux hérétiques; sous ce rapport, ils n'ont pas pu atteindre leur but d'arrêter parmi les laïques les progrès de l'hérésie. Tout l'effet qu'ils pouvaient produire, c'était de raffermir dans l'orthodoxie les clercs qui savaient le latin, de leur donner une connaissance plus ou moins exacte de la secte, et de leur fournir à la fois les moyens de défendre l'Église contre les reproches de ses adversaires et d'attaquer ceux-ci dans leurs principes et dans leurs mœurs. Comme les Cathares fondaient leurs doctrines sur deux classes d'arguments, sur des preuves philosophiques et sur des passages du Nouveau Testament interprétés dans leur sens, la polémique les suivait sur ce double terrain, elle combattait leur système comme aussi contraire à la philosophie qu'au christianisme[1]. On cherchait à détruire la va-

[1] Innocent III avait parfaitement reconnu que le dualisme cathare *non solùm ab orthodoxæ fidei veritate, verùm etiam a naturalis rationis judicio*

leur de leurs arguments rationnels, en les représentant comme inconciliables soit avec les lois de la logique ou de la nature, soit avec les données de la révélation positive; à leur interprétation de l'Écriture, on opposait celle de l'Église, tour à tour littérale ou allégorique. On sait que les Cathares ne reconnaissaient ni l'autorité de l'Ancien Testament, ni celle des Pères; il faut rendre cette justice à la plupart de leurs adversaires, qu'ils n'ont voulu les combattre qu'avec des armes et sur un terrain qu'ils acceptaient eux-mêmes; la polémique a fait peu d'usage des moyens d'attaque ou de défense qu'auraient pu lui fournir les livres de l'ancienne alliance et les ouvrages des écrivains de l'Église. La manière des Cathares d'interpréter la Bible, les faits et les idées du christianisme, n'étant qu'une application de leurs doctrines fondamentales, dans l'intention de revêtir celles-ci de formes chrétiennes, il nous paraît inutile de nous arrêter à cette partie de la polémique qui consiste à démontrer la fausseté de l'exégèse cathare. Il suffira de jeter un coup d'œil sur les moyens de réfutation employés par les auteurs ecclésiastiques contre la base philosophique de la secte et contre les principales conséquences morales qu'elle en déduisait. D'ordinaire, il est vrai, on se contentait d'opposer au dualisme la doctrine monothéiste du christianisme, et supposant la vérité absolue de cette dernière, on en concluait à la fausseté du dogme cathare; cependant il s'est aussi trouvé quelques écrivains, qui ont essayé de détruire par des raisonnements le charme que le principe dualiste pouvait avoir pour les esprits peu habitués à la réflexion.

Aux raisons tirées par les Cathares de l'imperfection et de la variabilité du monde, et à leur conclusion de l'œuvre im-

est penitus alienum... Non solùm evangelicam veritatem impugnat, verùm etiam philosophicam doctrinam evertit, quæ tradit, unum esse universorum tam visibilium, quàm invisibilium creatorem. Lib. X, ep. 54; Baluz., II, 26.

parfaite au créateur imparfait, du résultat imparfait à la cause imparfaite, maître Alain répondit : Dieu a eu selon sa puissance le pouvoir de faire le monde immuable, mais c'est un effet de sa sagesse de l'avoir fait variable; car le spectacle des variations fait naître en nous l'idée du repos, de l'immutabilité parfaite. L'existence de ce qui est variable nous fait supposer un être immuable; c'est donc pour que nous cherchions Dieu, pour que nous nous élevions à lui, qu'il a fait le monde tel qu'il est, afin qu'en voyant la variabilité du monde, et ne nous en trouvant pas satisfaits, nous arrivions à lui qui seul est immuable[1].

Cet argument sans doute n'était pas très-fort; il avait la même faiblesse que tous ceux qui se fondent sur des *intentions* de Dieu, et qui ne considèrent toutes ces œuvres que par rapport aux hommes; cependant il pouvait exercer un certain effet sur les esprits religieux. Un raisonnement plus concluant était le suivant du même auteur. Comme les Cathares disaient que l'effet étant variable et imparfait, la cause doit l'être aussi, Alain leur objecta avec raison que cette conclusion est trop hardie; car rien n'oblige d'admettre une identité de nature entre la cause et l'effet. Dieu est la « cause efficiente » de tout; il n'en suit nullement que si une qualité est attribuée à l'ouvrier, la même doive aussi être attribuée à son œuvre[2]. Quant au mal dans le monde, il ne saurait être une preuve contre l'unité de Dieu, le seul mal réel est le mal moral, le péché, et ce n'est pas Dieu, disent Alain et Monéta, qui est l'auteur de ce mal; il ne vient que de l'homme lui-même, il est un effet de son libre arbitre[3]. Si les Cathares prétendaient qu'il y avait des créatures nuisibles, et qu'elles accusaient un créateur mauvais, on leur répondait « qu'il n'y a pas un seul être qui n'ait son utilité,

[1] Alanus, 12.
[1] *Ibidem.*
[1] *Ibid.*, 13. Moneta, 36 et suiv., 65 et suiv.

sa raison d'existence; les uns sont créés pour la nourriture de l'homme, d'autres pour le soulager dans des travaux pénibles, quelques-uns même pour l'humilier; de ce nombre sont les animaux vénimeux, qui font sentir à l'homme sa faiblesse et qui lui apprennent à se courber sous la puissante main de Dieu; il y a des créatures qui existent pour exercer l'homme à la patience, d'autres pour le réjouir et pour l'élever à son auteur invisible; il n'y a rien, en un mot, qui n'ait été créé pour quelque bon usage[1]. »

Quant au mauvais principe lui-même, on prouvait, contre les dualistes absolus, qu'il ne saurait être éternel; car s'il l'était, le bon principe serait éternellement limité par lui dans sa puissance, et ne serait plus la perfection absolue, infinie[2]. Maître Alain ajoutait d'autres considérations : si une des propriétés du Dieu mauvais, disait-il, est la mutabilité, et si la mutabilité n'est autre chose que la propriété d'un être de perdre l'une ou l'autre de ses qualités et d'en prendre de nouvelles, cet être et par conséquent le Dieu mauvais seraient composés, et selon une saine philosophie, chaque être composé ne saurait être lui-même le principe, la cause de son existence[3]. Si le Dieu mauvais a fait le monde, il l'a fait soit dans une mauvaise intention, soit dans une bonne; or ce dernier argument n'est pas admissible, autrement le Dieu mauvais ne serait plus ce qu'il doit être; mais s'il a fait le monde par malice, pourquoi l'a-t-il arrangé avec tant d'ordre, pourquoi y voit-on tant de preuves de bonté et de sagesse[1]? Enfin maître Alain et Monéta s'attachent à démontrer qu'il est logiquement impossible d'admettre un principe absolument mauvais et opposé par nature au bon principe; si dans le bon principe il n'y a aucun mal, il faut ad-

[1] Alanus, 14. Moneta, 116, 126 et suiv.

[2] Alanus, 21.

[3] Alanus, 20. Comp. Moneta, 24, 25.

[4] Alanus, 22.

mettre par opposition que dans le mauvais il n'y a aucun bien ; donc le mal n'a pas d'existence propre ; car l'existence, l'être est un bien, une perfection ; le mal n'étant que la négation de tout bien, est aussi la négation de l'être, et dès qu'il aurait une existence pour lui-même, il aurait une perfection, il ne serait plus le mal suprême, absolu[1].

Quant à la nature de l'homme, Alain pose aux Cathares le dilemme suivant : si le démon a créé le corps, et Dieu l'âme, on doit se demander comment il se fait que ces deux créatures d'origine si opposée sont si intimement unies l'une à l'autre ; ou bien Dieu et le démon se sont concertés pour cela, ce qui est inadmissible, attendu qu'il y a lutte, contradiction éternelle entre les deux principes ; ou bien Dieu a simplement *permis* que l'âme fût unie au corps, ce qu'on ne peut pas admettre davantage, parce que de cette manière il faudrait faire remonter la cause du péché jusqu'à Dieu ; or le péché ne saurait être attribué au principe de tout bien ; il n'a son origine et sa cause que dans le libre arbitre[2]. Monéta, après avoir réfuté d'une manière singulièrement diffuse et par des preuves nullement philosophiques, l'opinion étrange des dualistes absolus que les âmes sont des esprits célestes déchus et qu'elles passent de corps en corps, combat le traducianisme des dualistes mitigés par le moyen d'une argumentation fort longue, qui se réduit à ceci : l'âme, étant une substance incorporelle, ne saurait être engendrée de la même manière que le corps ; la génération se fait en ce qu'un nouveau corps se forme d'une partie d'un autre ; il faudrait donc que l'âme à son tour fût formée d'une partie d'une âme antérieure ; or si l'âme était divisible en parties, elle aurait une propriété inhérente aux corps, elle ne serait pas de nature purement spirituelle.

[1] *Ibid.*, 23. Moneta, 25.

[1] Alanus, 23, 24.

Nous le répétons, nous passons sous silence tout ce qui dans la polémique de l'Église ne consiste qu'à prouver la fausseté de l'exégèse hérétique; cela nous conduirait infiniment loin et ne présenterait aujourd'hui qu'un intérêt fort médiocre. Nous eussions désiré de pouvoir nous arrêter plus longtemps à la partie purement philosophique de la réfutation; mais pour ajouter encore quelque chose à ce que nous avons dit ci-dessus, il nous faudrait suivre surtout Monéta dans des discussions trop compliquées et trop obscures pour qu'elles ne dussent pas fatiguer le lecteur du dix-neuvième siècle.

Après avoir démontré la fausseté de la base du système cathare, c'est-à-dire du dualisme, la polémique contre les autres doctrines ne devait plus présenter de grandes difficultés. Il fallait montrer comment toutes les autres doctrines ne sont que des conséquences, des applications des principes fondamentaux, des interprétations des idées et des faits du christianisme pour les accommoder au système cathare. Les auteurs catholiques ont généralement négligé de ramener les conséquences aux principes; ils ont combattu en détail chaque point en particulier, en l'isolant, en le détachant de tout l'ensemble. Cela a dû affaiblir beaucoup la force de leur réfutation, et c'est aussi ce qui a donné à leurs ouvrages ce caractère décousu, incohérent qui en rend la lecture souvent si fastidieuse. Quant à nous, il nous semble inutile de suivre la polémique dans ces détails; dans l'exposé de la doctrine nous avons tâché de montrer l'enchaînement systématique qui existe entre toutes les parties du catharisme; il s'ensuit que la base renversée, tout l'édifice doit crouler avec elle. Nous nous bornerons à indiquer en deux mots la marche de cette partie de la polémique.

On réfutait sans peine les mythes sur la création et sur la chute des esprits célestes, l'opinion que le Dieu de l'Ancien Testament est le Dieu mauvais, ainsi que les doctrines sur

Marie et Jean-Baptiste, et même sur le dokétisme de Jésus-Christ. On pouvait se borner à insister sur l'impossibilité physique et rationnelle de ces opinions, et à en appeler au sens clair et positif de l'Écriture[1]. Il en était à peu près de même quant aux applications pratiques, au mariage, à l'usage des viandes, etc. Cependant ici la réfutation elle-même n'était pas toujours libre d'erreurs. Maître Alain soutient que l'état de virginité est préférable au mariage, parce que celui-ci, à cause se ses embarras et de ses soucis, est moins propre à faire avancer les hommes dans le bien; toutefois il convient que le mariage a son utilité, car il sanctionne le «*commercium naturale*» qui hors du mariage est, il est vrai, de droit naturel, mais devient un péché quand il n'a lieu que pour la satisfaction brutale de la chair[2]. Suivant Monéta, le mariage, quoiqu'il ne soit pas un précepte, mais une simple concession faite aux hommes, est bon pour deux causes : il sert à éviter un grand vice, et à perpétuer l'espèce humaine à l'honneur de Dieu[3]. On sent ici l'embarras des théologiens catholiques, obligés de défendre contre les Cathares une institution que l'Église elle-même considérait comme moins parfaite que le célibat; la même remarque s'applique à la réfutation des préceptes hérétiques concernant l'usage des viandes; Eckbert, Alain, Monéta prouvent que la religion ne défend nullement de prendre de la nourriture animale, mais, à cause des jeûnes, ils sont obligés d'apporter à leurs preuves des restrictions, qui devaient les rendre beaucoup moins puissantes sur l'esprit des hérétiques[4].

La partie la plus faible de la réfutation est celle qui a pour but de repousser les attaques dirigées par les Cathares contre

[1] Eckbertus, 926. Alanus, 38 et suiv., 69 et suiv. Moneta. 234 et suiv.
[2] Alanus, 147.
[3] Moneta, 330 et suiv.
[4] Eckbertus, 906. Alanus, 170 et suiv. Moneta, 138 et suiv.

certains abus qui s'étaient introduits dans le culte et contre les vices d'une certaine partie du clergé de l'Église de Rome. Les accusations des hérétiques causaient aux écrivains orthodoxes un embarras, qui ne se trahit que trop dans les sophismes dont ils se servaient pour se défendre; ils eussent été plus forts si, au lieu d'excuser, de justifier même les abus et les vices, ils les avaient avoués et condamnés eux-mêmes, pour ne défendre que les principes et les institutions. Nous les suivrons d'autant moins dans tous les détails de cette partie de leur polémique, que les moyens employés par eux sont en général les mêmes que ceux dont l'Église catholique s'est toujours servie, et se sert maintes fois encore aujourd'hui contre ceux qui lui reprochent de ne pas consentir à l'introduction de certaines réformes. Nous nous bornerons à deux ou trois exemples, pour faire voir la faiblesse de plusieurs des arguments invoqués. C'est surtout l'immoralité du clergé qui arrache quelquefois aux défenseurs de l'Église des aveux naïfs, des raisonnements d'une maladresse étonnante. Les Cathares disaient que la foi des prêtres pécheurs est morte; voici comment Eckbert repousse ce reproche: «Je n'ai pas à vous répondre, dit-il, sur la foi, parce que vous êtes en dehors de la foi catholique; je n'ai pas davantage à réfuter le reproche que nous commettons des péchés, parce que vous en commettez de beaucoup plus grands, et que d'ailleurs tous les hommes sont pécheurs; au surplus, les péchés que nous commettons, nous les rachetons par une satisfaction quotidienne, par nos bonnes œuvres; par conséquent notre foi n'est pas morte. La foi des prêtres qui mènent une mauvaise vie peut profiter aux fidèles, quand même elle est stérile pour les prêtres eux-mêmes; ceux-ci peuvent donc administrer les sacrements, quelqu'immorale que soit leur conduite, sans que cela tire à conséquence pour les brebis confiées à leurs soins. Rien n'empêche un mauvais prêtre de distribuer le corps de Jésus-Christ; Pilate, l'infidèle, n'a-t-il

pas eu le pouvoir de donner le corps du crucifié à qui il a voulu, et ne l'a-t-il pas donné au fidèle Joseph? Or, Dieu souffre encore toujours la même chose[1].» Monéta distingue; celui, dit-il, qui ne suit pas Jésus-Christ, n'est pas son ministre, en ce en quoi il ne le suit pas; mais il peut l'être en d'autres choses; avant la communication du Saint-Esprit, les apôtres n'étaient pas encore tout à fait bons, et cependant Jésus-Christ leur donna le pouvoir de prêcher, de baptiser, et même celui de faire des miracles; il en est de même des prêtres, ils peuvent avoir une conduite mauvaise, et néanmoins remplir leur mission apostolique. Voici des distinctions et des sophismes plus forts encore : le mauvais prêtre peut aussi bien officier dans la messe que le bon; car il ne dit pas : j'offre, mais *nous* offrons; nous, c'est-à-dire l'Église, et dès lors les mérites et les prières de l'Église remplacent et compensent ce qui manque au prêtre[2].

La simonie elle-même est excusée : « un prêtre demande à acheter un bénéfice pour les profits temporels qui y sont attachés; il demande ainsi deux choses : d'abord des profits temporels, et en second lieu, un office ecclésiastique, un bien spirituel; mais ce dernier, il ne le demande que pour avoir les premiers. Le profit temporel, il l'achète, le bien spirituel lui est conféré par Dieu, non parce qu'il en est digne, mais par un effet de la miséricorde divine envers les fidèles, pour qu'ils ne soient point privés, à cause du péché personnel de ce prêtre, des sacrements nécessaires au salut de leurs âmes.» Dieu tolère enfin les simoniaques et les mauvais prêtres, à cause de la méchanceté du peuple, et pour avoir d'autant plus de motifs de les condamner un jour, s'ils ne se repentent pas[3].

De tous les arguments employés contre les Cathares, ceux-

[1] Eckbertus, 902, 924.
[2] Moneta, 435 et suiv.
[3] Eckbertus, 921 et suiv.

là ont dû faire sur eux le moins d'impression ; ce n'était pas sur ce terrain que le débat pouvait s'engager avec des chances de succès pour l'Église ; elle aurait dû avoir le courage d'abandonner la défense des prêtres immoraux. En voulant sauver ce qui était mauvais chez elle-même, elle affaiblissait la force de sa propre attaque contre le système cathare, aussi faux dans sa base que dans ses conséquences. Cependant, la polémique, par les écrits et par la discussion, aurait produit sans doute des résultats moins rares, si, à côté de ces moyens légitimes et pacifiques, l'Église du moyen âge n'en avait pas employé d'autres qui, loin de convertir, ne provoquaient que des résistances plus opiniâtres, des luttes plus acharnées ; l'inquisition commença par rendre la controverse impuissante, elle finit par la remplacer complétement Depuis la fin du treizième siècle, l'Église ne discutait plus avec les hérétiques ; pour leur arracher l'aveu de leur crime, elle les mettait à la torture, et pour obtenir leur conversion, elle les menaçait du feu. Plus tard elle rentra dans des voies plus justes ; grâce aux progrès universels de l'esprit humain, elle renonça aux rigueurs du moyen âge; elle reconnut qu'une puissance spirituelle ne doit avoir qu'un seul moyen pour propager et pour défendre ses principes ; ce moyen, plus triomphant que tous les autres, c'est la parole.

NOTES.

NOTE PREMIÈRE.

SUR LES DIFFÉRENTES OPINIONS QU'ON A ÉMISES SUR L'ORIGINE DES CATHARES.

Il est inutile de redire ici combien l'origine de la secte des Cathares est obscure. Sans cette obscurité nous n'aurions pas été réduit nous-même à ne proposer qu'une conjecture qui, tout vraisemblable qu'elle nous paraît, ne veut cependant pas prétendre à être élevée au-dessus de tous les doutes. Nous n'avons cru devoir recourir à une nouvelle combinaison, que parce que les opinions émises jusqu'à ce jour nous paraissent insuffisantes pour expliquer et concilier tous les faits, et que d'ailleurs elles sont exposées à des objections qui, ce nous semble, ne pourraient pas s'adresser à notre propre manière de voir. Ces opinions sont très-diverses, et souvent même contradictoires, de sorte qu'il est presque permis de dire qu'au lieu de débrouiller la question, elles n'ont contribué qu'à augmenter l'incertitude et à rendre la confusion plus inextricable. Nous allons les exposer en les accompagnant de nos observations critiques ; les arguments par lesquels nous croyons devoir les combattre, serviront en même temps à justifier notre conjecture particulière.

Les opinions qui, à différentes époques, ont été émises sur l'origine des Cathares, peuvent être groupées sous différents chefs :

I. Les Cathares sont les successeurs directs des *anciens Manichéens*.

1° Un certain nombre d'auteurs se bornent à leur donner en général la qualification de Manichéens, et à les confondre avec cette secte, sans entrer dans des détails sur le genre des rapports historiques qui devraient prouver la filiation des deux hérésies. C'est là l'opinion commune du moyen âge ; presque la totalité des auteurs de cette période ne voit dans les Ca-

thares que des Manichéens; ils portent ce nom déjà dans plusieurs des plus anciens témoignages sur leur existence en Occident. Au onzième siècle ils sont ainsi appelés par le moine Adémar de Chabanois (p. 159), par l'évêque Roger de Châlons (*Gesta Episcopp. Leodiens.*, 899), par Hermann le Contrefait (p. 133), etc.; au douzième siècle par Raoul Ardent, prédicateur du duc d'Aquitaine (p. 9), par l'abbé Guibert de Nogent (p. 520), par le moine Henri, auteur des *Fastes de Corbie* (p. 77), par les prélats assemblés au concile de Reims, en 1157 (Mansi, XXI, 843), par le moine Eckbert de Schönau (p. 899, 900), etc. La même coutume règne encore au treizième siècle, où non-seulement Innocent III (lib. X, ep. 54; Baluz., II, 26), les *Annales de l'abbaye d'Anchin* (p. 536), la *Chronique* d'Albéric de Trois-Fontaines (p. 570), mais surtout plusieurs auteurs qui ont écrit contre eux, tels que Monéta de Crémone (p. 411), Luc de Tuy (p. 94), Étienne de Belleville (p. 90), etc., les dérivent du manichéisme; encore au quinzième siècle les chroniqueurs et les documents sur les Cathares slaves, leur assignent cette origine[1]. Peu d'auteurs seulement s'expriment d'une manière un peu plus explicite, en disant que le système cathare contient aussi des éléments pris ailleurs que dans le manichéisme; Eckbert l'assure en termes tout à fait généraux[2]; Césaire d'Heisterbach pense que ces hérétiques ont mêlé à la doctrine de Manès, outre leurs propres inventions, quelques erreurs empruntées à Origène, où il a peut-être en vue leur opinion sur la nature des âmes humaines, analogue à celle de ce Père sur la préexistence de ces âmes[3]; Monéta, enfin, donne toute une liste d'anciens philosophes et sectaires, réels et fabuleux, réunis au hasard, dont les Cathares, selon lui, auraient renouvelé les erreurs en les alliant au manichéisme[4].

Cette opinion que les Cathares sont des Manichéens a aussi trouvé des partisans parmi les historiens et les théologiens plus modernes, qui, ne croyant pas trouver des différences essentielles entre les systèmes des deux sectes, les ont identifiées, sans s'expliquer mieux que les écrivains du moyen âge, sur les liens historiques qui doivent rattacher les Cathares aux

[1] Surtout Eugène IV dans sa lettre au légat en Bosnie, 1445; chez Farlati, IV, 257.

[2] *Sciendum verò est et non celandum ab auribus vulgi, quoniam indubitanter secta eorum... originem accepit à Manichæo hæresiarchà... Multa tamen permixta habent doctrinæ magistri sui, quæ inter hæreses illius non inveniuntur.* P. 899.

[3] *Quædam hæresiarchæ eorum collegerant puncta ex dogmate Manichæi, quædam ex erroribus, quæ in Periarchon scripsisse fertur Origenes, plurima etiam, quæ de suo corde finxerant adjicientes.* P. 380.

[4] Pythagore, les mages fabuleux Zardès et Arphaxat, les Saducéens, Tatien, le gnostique Valentin. P. 411.

Manichéens. Ricchini, le savant éditeur de Monéta, dit que, pour peu que l'on considère l'analogie des doctrines, des mœurs et de la discipline, on ne saurait douter de l'identité des deux sectes (p. 13). Plusieurs historiens de la croisade contre les Albigeois, tels que les jésuites Benoist et Langlois, sont d'un avis semblable; Benoist ne voit dans le système des Albigeois que le manichéisme mêlé à des erreurs ariennes, et il le distingue de la doctrine des Pétrobrusiens et des Vaudois (I, 4), tandis que Langlois prétend que Pierre de Bruis et son disciple Henri ont eux-mêmes renouvelé l'hérésie de Manès et sont devenus les premiers chefs des Albigeois (p. 2). Ces manières de voir se sont perpétuées jusqu'à nos jours; elles sont partagées même par des écrivains que la spécialité de leurs études historiques ou philosophiques aurait dû conduire à des résultats moins contestables. M. Capefigue, par exemple, assure que l'on découvre facilement le système des Manichéens dans celui des Cathares (*Hist. de Phil. Auguste,* III, 21). MM. Roger et Compayré, deux historiens du pays albigeois, rattachent la secte à Pierre de Bruis et à Henri, lesquels, selon eux, n'auraient enseigné que le manichéisme (*Arch. hist. de l'Albigeois,* 64; *Études hist. sur l'Albigeois*, 35). Nous devons mentionner enfin deux auteurs allemands, dont l'un s'est occupé spécialement du manichéisme ancien, et l'autre de ce qu'il appelle le manichéisme moderne, et qui tous les deux sont d'accord à rattacher les deux systèmes l'un à l'autre. Suivant M. Baur, de Tübingue, toute la différence consiste en ce que les Cathares ont mitigé certaines doctrines de Manès, et qu'ils ont ramené tout le système à une apparence plus chrétienne (p. 402); suivant M. Hahn, auteur peu critique qui ne traite de l'origine des Cathares qu'en passant et avec une inconcevable négligence, le dualisme du moyen âge n'est qu'une répétition du manichéisme ancien, et les additions ou les modifications qui le distinguent de ce dernier, s'expliquent tout naturellement par l'action de circonstances locales ou temporaires (p. 146, note). Il est à regretter que cet écrivain n'ait pas cru devoir donner cette explication, qui lui paraît si naturelle.

2° Il est des auteurs qui, ne se bornant pas à donner aux Cathares le nom de Manichéens, font un pas plus loin, et restreignent la secte à l'Occident de l'Europe; ils admettent que le catharisme s'est développé de germes manichéens conservés principalement en Italie. Déjà Pierre de Marca (*Hist. de Béarn,* 728) pense que l'hérésie des Albigeois vient d'anciens souvenirs manichéens, ranimés et développés de nouveau par les communications que les Occidentaux, surtout les Français, eurent avec les Bulgares depuis la conquête de Jérusalem. Selon Hurter, l'auteur de la *Vie d'Innocent III,* ces germes auraient été vivifiés par des Pauliciens qui,

dès la fin du onzième siècle, auraient été conduits en Italie soit dans l'intérêt de leur commerce, soit à l'occasion des croisades (II, 221 et suiv.)[1]. Une opinion analogue a été défendue tout récemment par le savant historien de l'Église, M. Gieseler, de Gœttingue. Après avoir hésité dans les premières éditions de son célèbre ouvrage, à s'expliquer d'une manière formelle sur une question aussi obscure que celle de l'origine des Cathares, il s'arrête dans sa quatrième édition à l'hypothèse que cette hérésie n'est autre chose que le manichéisme qui, jusqu'au onzième siècle, s'était maintenu sans interruption en Italie; quant aux différences entre les deux systèmes, M. Gieseler les explique en admettant que les Cathares du moyen âge ont modifié en quelques points la doctrine primitive, dont ils n'avaient plus que des souvenirs incomplets. Comme on aurait pu opposer à M. Gieseler les traditions et les faits historiques relatifs aux rapports entre les Cathares occidentaux et les dualistes slaves et grecs, il pense qu'à l'occasion des croisades les deux sectes ont appris à se connaître, et que dès lors les Cathares, qui avaient oublié leur véritable origine, se sont formé la fausse opinion qu'ils étaient venus primitivement des pays orientaux (II, I, 404 et suiv.).

3° Plusieurs auteurs enfin font venir les Cathares précisément de ces pays orientaux, et les rattachent à des Manichéens établis en Bulgarie. C'est de là que les dérive Bossuet; selon lui le manichéisme aurait été introduit en Bulgarie par les Pauliciens, et leur système aurait été prêché en France d'abord par Pierre de Bruis et par son disciple Henri (*Hist. des variat.*, II, 168 et suiv., 206 et suiv.). Un écrivain suisse, qui dans le dernier siècle a jeté beaucoup de lumière sur l'histoire des sectes du moyen âge, Füslin, admet comme une chose connue, mais sans en fournir la preuve, que les Manichéens se sont répandus au neuvième siècle en Bulgarie, au dixième en Italie, et au onzième en France et en Allemagne (I, 11); et un savant Italien, J. Lami, qui a contribué à faire mieux connaître les Cathares en publiant des documents tirés des archives de l'inquisition de Florence, pense qu'on a tout lieu de croire qu'au dixième siècle il y a eu des établissements manichéens en Bulgarie, et que c'est de là que l'hérésie s'est propagée dans le reste de l'Europe (II, 479). Notre historien des croisades, M. Michaud, s'est rangé du même avis (III, 426 et suiv.). Nous devons enfin citer de nouveau M. Hahn, qui dit quelque part, en passant, que les sectes manichéennes du moyen âge sont venues d'Orient en Occident, où elles ont trouvé un point de contact dans d'anciennes réminiscences ariennes (p. 11, 47).

[1] Nous ajouterons ici que Hurter fait descendre les francs-maçons des Cathares.

Examinons maintenant cette opinion qui n'envisage le catharisme que comme un manichéisme intégralement renouvelé, ou modifié seulement en quelques-unes de ses parties. Nous ferons d'abord une remarque, qui du reste peut paraître assez superflue, c'est que nous attacherons peu d'importance au témoignage des auteurs du moyen âge qui donnent aux Cathares le nom de Manichéens. L'Église orthodoxe de cette période ne les a confondus avec cette secte, que parce qu'ils ont cru à deux dieux; on avait l'habitude de ramener toutes les hérésies dualistes à la plus célèbre de toutes, à celle de Manès; on trouvait ainsi en même temps un prétexte pour appliquer aux partisans de ces doctrines toute la rigueur des lois portées par les empereurs romains contre les disciples du manichéisme. Mais cette analogie générale du dualisme peut-elle suffire pour nous autoriser à confondre les deux sectes en une seule? Pour répondre à cette question, il importe de comparer les deux systèmes quant à leurs principaux points.

Au premier coup d'œil les différences entre le manichéisme et le catharisme paraissent moins saillantes que les doctrines qui sont communes aux deux hérésies. Ces doctrines communes sont le dualisme, le rejet de l'Ancien Testament, la condamnation du mariage, le dokétisme quant à la personne de Jésus-Christ, la tendance ascétique et rigoriste; le traducianisme et la métempsycose enseignés par l'une des écoles cathares se retrouvent également dans le manichéisme; enfin, la division des Cathares en parfaits et en croyants rappelle celle des Manichéens en élus et en auditeurs. C'est sur ces analogies que se sont fondés les savants modernes, qui ont soutenu l'opinion que le catharisme dérive du manichéisme. Cependant il y a des différences qui ne sont pas moins considérables, et qu'il serait difficile d'expliquer en admettant l'identité des deux sectes. Avant tout le catharisme est beaucoup plus simple que le système philosophique et religieux de Manès; quoiqu'à la vérité il ne soit pas dépourvu de mythes, il lui manque pourtant cette forme mythologique si remarquable qui est particulière au manichéisme; il ne sait rien de ces emprunts à la religion de la Perse, et notamment de ces fables astronomiques et cosmogoniques dont Manès a enrichi son système, et sous l'enveloppe desquelles il a su cacher quelquefois des idées métaphysiques et profondes, étrangères à la spéculation plus populaire des Cathares. C'est en vain que l'on cherche dans la doctrine de ceux-ci les idées gnostiques de la matière, ὕλη, en lutte avec la divinité, de la ψύχη ἁπάντων émanée de Dieu pour soutenir le combat contre le mauvais principe; du *Jesus patibilis;* du Christ étant la substance pure de la lumière et ayant son séjour dans le soleil. Suivant le manichéisme, la création, dans laquelle le bien est mêlé au mal, est le résultat de l'union de l'âme du monde avec la matière, tandis que les Cathares envisagent le

monde, c'est-à-dire la création matérielle tout entière, comme étant exclusivement l'œuvre du principe mauvais et étrangère par sa nature à tout bien. Le dualisme cathare porte l'empreinte d'une spéculation peu approfondie sur l'origine du mal, tandis que l'auteur du manichéisme a employé les ressources d'un génie profond et subtil à allier la religion chrétienne à l'antique mythologie des Perses. Il ne faut pas un talent métaphysique bien extraordinaire pour aboutir au dualisme; une réflexion imparfaite et superficielle sur les rapports entre Dieu et le monde et sur l'origine du mal peut sans peine arriver à la doctrine de deux principes opposés, dont l'un est l'auteur des esprits et du bien, et l'autre celui de la matière et du mal; à un point de vue inférieur de la pensée philosophique, cette doctrine paraît même être la solution la plus simple des problèmes qui surgissent devant l'esprit, pour peu qu'il médite sur les causes finales de toutes choses; en un mot, le dualisme nous paraît être une conclusion trop naturelle, pour que chaque fois qu'il apparaît dans l'histoire, nous dussions le ramener à la souche manichéenne, si nous n'y sommes pas forcés par des faits historiques incontestables. Le dualisme une fois admis comme premier principe, les conséquences et les applications en découlent d'elles-mêmes; si la matière est une création du mauvais Dieu, il s'ensuit que tout contact avec elle est coupable et funeste, et que par conséquent la règle suprême pour la vie doit être de renoncer au monde, d'éviter toute communication quelconque avec les corps. Les dogmes théoriques, de même que les préceptes moraux des Cathares, ne sont en effet pas autre chose que de simples conséquences logiques ou des applications tout à fait inévitables du principe dualiste. S'il est donc possible que ce principe a pu être posé indépendamment du manichéisme, on peut aussi admettre qu'on a pu en déduire des conséquences analogues à celles de ce système.

Si le catharisme venait directement du manichéisme, nous ne pourrions guère nous expliquer pourquoi il aurait renoncé au caractère symbolique particulier à celui-ci. A moins de ne voir dans le système cathare, tel que nous le connaissons, qu'une enveloppe populaire d'idées métaphysiques plus profondes, il nous paraît impossible de l'envisager comme identique avec le système manichéen; mais sa forme, aussi bien que son esprit et toute sa tendance, nous empêchent de lui attribuer une signification allégorique d'une portée plus haute. Du reste, c'est toujours une entreprise d'un succès fort douteux que d'essayer une interprétation philosophique de doctrines dont le sens est clair, ou de mythes qui fort souvent n'ont pas de sens du tout; on se laisse entraîner volontiers à faire trop d'honneur à des propositions qui ne sont que le résultat d'une réflexion imparfaite, ou à des fables mythologiques inventées par une imagination peu spiritualiste. Une

interprétation de ce genre ne peut être autorisée, ce nous semble, que lorsqu'il est prouvé par des témoignages certains que le système qu'on veut interpréter n'est en effet qu'une forme, cachant sous son enveloppe quelque noyau métaphysique invisible à des yeux ordinaires; autrement on risque d'attribuer aux auteurs ou aux partisans d'une telle doctrine une puissance dialectique et une hauteur spéculative, auxquelles ils n'avaient jamais pensé eux-mêmes. Or, nous sommes persuadé que les Cathares ne savaient absolument rien d'un sens philosophique plus profond de certaines parties de leur système; celui-ci n'a été qu'un essai plutôt religieux que métaphysique, moitié chrétien et moitié païen, de répondre à plusieurs questions qui se présentent tout naturellement à l'esprit de l'homme.

Quant aux rapports avec le christianisme, il est évident que les Cathares ont fait plus d'efforts que les Manichéens pour adapter leurs doctrines aux enseignements de Jésus-Christ; ils en appellent plus souvent aux paroles du Nouveau Testament, et, comme nous l'avons déjà remarqué, les formes mythologiques que Manès avait empruntées à la religion de la Perse, sa patrie, leur sont inconnues; leurs propres mythes sont presque tous basés sur des récits bibliques, ce sont des interprétations tour à tour littérales ou allégoriques des traditions de la Genèse et de certaines paraboles de Jésus-Christ; ce n'est que dans les pays orientaux de l'Europe, que quelques éléments gnostiques ont pénétré dans la cosmogonie cathare.

Une autre différence entre les Cathares et les Manichéens est celle qui résulte de leurs opinions respectives sur le Saint-Esprit. Le dogme du *Consolamentum* a été particulier aux Cathares; rien ne prouve que les Manichéens, quoiqu'ils rejetassent le baptême d'eau, aient eu un rite d'initiation semblable à celui des dualistes du moyen âge[1]. Le *Consolamentum* d'ailleurs a une place tellement nécessaire et essentielle dans tout l'organisme du système cathare, qu'on ne peut guère le prendre pour une simple addition postérieure à l'ancien manichéisme; il est le centre, l'apogée de toute la religion des Cathares, il faut donc qu'il soit né avec elle, et comme rien d'analogue ne se trouve chez les Manichéens, c'est une preuve de plus que le catharisme a eu son origine indépendante.

Nous attacherons moins d'importance à quelques différences dans les préceptes ascétiques, quoiqu'elles tiennent également à l'essence même

[1] Beausobre, II, 715 et suiv., veut prouver que les Manichéens baptisaient comme les chrétiens, et qu'ils baptisaient même les enfants. Gieseler, dans les *Theolog. Studien und Kritiken*, 1828, 3e livr., 620 et suiv., pense qu'ils avaient au moins un rite par lequel on était admis au nombre des élus. Mais les passages des anciens sont à cet égard si peu précis et si contradictoires, que la chose doit au moins rester fort douteuse. Voy. Baur, 273 et suiv.

des deux systèmes, comme par exemple l'opinion sur l'usage du vin; les Cathares le permettaient, tandis que les Manichéens s'en abstenaient rigoureusement, disant que le vin est le fiel des démons. Une considération beaucoup plus grave nous paraît être la suivante : Nous n'avons trouvé nulle part une trace parfaitement certaine d'une vénération que les Cathares auraient vouée au souvenir de Manès. Le moine Eckbert dit, il est vrai, qu'ils avaient consacré à la mémoire de cet hérésiarque une fête semblable au Bèma des Manichéens; nous renvoyons à ce sujet au chapitre 5 du livre troisième de la seconde partie. Il suit de ce que nous avons dit à cet endroit, que ce passage d'Eckbert ne peut pas servir à prouver qu'ils aient professé pour Manès une vénération particulière. Manès, du reste, s'est donné à lui-même une place très-importante dans son système, il s'est déclaré le Paraclèt, le Saint-Esprit promis par Jésus-Christ à ses disciples, et les Manichéens l'ont profondément vénéré comme tel; rien de pareil ne se trouve chez les Cathares. Une seule fois, il est vrai, au onzième siècle, il est dit qu'ils croyaient que Manès était le Saint-Esprit[1]; mais comme aucun des auteurs qui ont écrit avec une pleine connaissance de cause contre le système cathare ne confirme cette assertion, nous croyons pouvoir la ranger au nombre des suppositions que l'on faisait à une époque où cette hérésie n'était encore connue que d'une manière très-vague, et où les écrivains ecclésiastiques se croyaient autorisés, par l'analogie du dualisme, à attribuer aux Cathares toutes les doctrines des Manichéens. Il y a plus; nous avons fait voir dans l'exposition du système cathare que la partie la plus ancienne de la secte, les dualistes absolus avaient sur l'Esprit Paraclèt une doctrine tout à fait particulière, étrangère au manichéisme; suivant eux il n'y avait pas seulement *un* esprit saint ou consolateur, mais chaque âme avait le sien, avec lequel elle se réunissait de nouveau par l'acte du *Consolamentum;* chez les dualistes mitigés, quoiqu'ils considérassent le Saint-Esprit comme la troisième personne de la divinité, il ne se trouve pas davantage une trace de l'opinion qu'il aurait été incarné dans le célèbre hérétique de la Perse. Nous remarquerons en outre que chez presque toutes les sectes, fondées par quelque homme remarquable, on peut être sûr de rencontrer pour celui-ci une vénération profonde; si donc les Cathares étaient des Manichéens, nous aurions de la peine à comprendre pourquoi ils n'auraient pas eu pour Manès le même respect enthousiaste,

[1] *...Per sacrilegam manuum impositionem dari Spiritum sanctum mentientes, quem ...non alias a Deo missum, quàm in hæresiarchà suo Mani (quasi nihil aliud sit Manes nisi Spiritus sanctus) falsissime dogmatizarent.* Lettre de Roger, évêque de Châlons, à Wazon, évêque de Liége; *Gesta Episcopp. Leod.*, 899.

le même culte que ses disciples véritables; surtout nous ne comprendrions pas pourquoi ils n'auraient pas également enseigné que Manès est venu pour compléter et achever la révélation de Dieu par Jésus-Christ. Un auteur qui certes mérite toute notre confiance, M. Gieseler, dit, il est vrai, que Manès a joui d'une haute estime chez les Cathares de l'Occident (II, I, 406); nous regrettons de ne pas pouvoir être d'accord en ce point avec un historien aussi éminent; car, nous le répétons, outre les passages de l'évêque Roger, de Châlons, au onzième siècle, et du moine Eckbert au douzième, passages basés sur des suppositions ou sur des erreurs, nous n'avons rien trouvé qui nous forçât à renoncer à notre opinion. Nous ajouterons que si réellement les Cathares avaient vénéré Manès, on aurait dû s'attendre à voir leurs adversaires, et surtout les inquisiteurs, leur reprocher ce culte rendu à un hérésiarque aussi détesté, comme un crime qui à lui seul aurait suffi à les faire condamner; et nulle part cependant, ni dans les ouvrages polémiques écrits contre eux par des auteurs qui les connaissaient à fond, et dont plusieurs avaient eux-mêmes fait partie de la secte, ni dans les nombreuses procédures inquisitoriales que nous avons pu consulter, nous n'avons rencontré un reproche de ce genre. Ou faudrait-il admettre que les Cathares du treizième et du quatorzième siècle avaient oublié leur fondateur? Cela ne nous paraît pas probable; nous ne saurions croire qu'un parti religieux fondé par un homme éminent, eût pu perdre à ce point le souvenir de son chef, surtout quand ce chef avait assigné dans son système un rang important à sa propre personne; Manès n'était pas seulement pour ses disciples un personnage historique; la croyance à lui, comme incarnation du Saint-Esprit, était en même temps un de leurs principaux dogmes. Les Cathares, en oubliant Manès, auraient donc aussi oublié le Paraclèt achevant le christianisme; or, cela nous paraîtrait impossible. Il nous semble donc que l'absence de Manès dans leur système ne doit pas être attribuée à un oubli, mais qu'elle confirme plutôt notre opinion que le catharisme n'est pas la suite immédiate ou la reproduction du manichéisme.

Que si, pour prouver la connexion historique des deux sectes, l'on se fonde sur les germes manichéens conservés en Italie, nous ne nierons pas l'existence de ces germes depuis le cinquième siècle, nous pensons même que des restes semblables ont pu se conserver dans le midi de la France; de sorte que si l'on voulait arguer de ces faits, on pourrait tout aussi bien prouver que le catharisme est d'origine française, et cela avec d'autant plus d'apparence de raison, que les premiers Cathares furent découverts en France, et non pas en Italie, et qu'une tradition répandue encore au treizième siècle, faisait remonter l'origine de la secte en France à un Mani-

chéen chassé d'Afrique (Albericus, 570). Mais toujours est-il qu'avant tout il faudrait démontrer l'identité des deux doctrines; si entre le catharisme et le manichéisme il y a des différences telles, que l'un doit s'être formé indépendamment de l'autre, les germes en question n'ont pu contribuer, là où ils ont existé, qu'à une propagation plus rapide de la nouvelle secte. C'est là ce que nous admettons; nous pensons même que des réminiscences manichéennes dans les couvents gréco-slaves ont pu *coopérer* à la naissance de l'hérésie cathare. Mais c'est là toute la part que nous croyons devoir assigner au manichéisme dans l'histoire de l'origine de notre secte. Si Eckbert prétend que les Cathares ont avoué eux-mêmes leur dérivation des Manichéens, et qu'ils ont même accusé saint Augustin d'avoir trahi leurs secrets[1], on ne peut rien en inférer, si ce n'est qu'au douzième siècle il y a eu à Cologne ou à Bonn des Cathares qui, aussi désireux de s'attribuer l'honneur d'une haute antiquité, qu'ignorants de leur véritable origine, ont cherché à se rattacher aux anciens Manichéens, dont ils avaient peut-être puisé une connaissance plus ou moins imparfaite dans les écrits de l'évêque d'Hippone[2].

II. On fait venir les Cathares soit de sectes gnostiques, soit de sectes dualistes, différentes des Manichéens.

1° Ils viennent des Priscillianistes.

Cette opinion a été proposée par les auteurs de l'*Histoire générale du Languedoc* (I, 148)[3]; mais elle est réfutée d'un côté par les différences entre les deux doctrines, qui n'ont d'analogue que les points les plus saillants, communs à peu près à tous les systèmes dualistes; et de l'autre par le fait que les Cathares ne sont pas sortis de l'Espagne ou de la France pour se répandre vers l'Est, mais que, suivant les indications historiques, ils se sont propagés dans le sens précisément inverse.

2° Ils viennent des Pauliciens.

Muratori est, autant que nous sachions, le premier historien qui ait fait venir les Cathares directement des Pauliciens (*Antiquit. ital. med. ævi,* V, 83). Après lui, cette opinion fut défendue avec talent par Mosheim, un des plus savants théologiens de l'Allemagne au dix-huitième siècle; il admet que les Cathares ont été des Pauliciens qui, venant de la Bulgarie et de la Thrace, ont répandu leurs doctrines en Italie, et de là dans le reste de l'Occident (*Institutt. hist. eccles.*, 379; *Versuch einer Ketzergeschichte*, 369). Vers le même temps, Gibbon essaya de prouver que la doctrine paulicienne

[1] *Produnt autem semetipsos quòd sint de errore Manichæi, in eo, quòd dicere solent, quòd B. Augustinus prodiderit secreta eorum.* P. 899.

[2] C'est là aussi l'opinion de Neander, *Kirchengeschichte,* V, 763, note.

[3] T. III, p. 1, ils sont mis en rapport plus direct avec les Manichéens.

a été propagée dans l'Europe occidentale, tant par la voie du commerce entre l'Italie et la Dalmatie, que par des pèlerins et des croisés qui, suivant la route du Danube, étaient venus en contact avec les Pauliciens de la Bulgarie et de la Thrace (X, 77 et suiv.). Beaucoup d'autres auteurs, tels que Ricchini (p. 14 et suiv.), Bossuet (II, 168 et suiv.), le Danois Fréd. Schmid (p. 34 et suiv.)[1], Hahn (p. 51)[2], Maitland (p. 83), Julia (p. 66), suivent la même opinion. D'après l'exemple de Pierre de Sicile (p. 2), la plupart de ces historiens confondent les Pauliciens et les Manichéens, et rattachent ainsi les Cathares eux-mêmes à cette dernière secte. Mais les Pauliciens et les Manichéens n'ont de commun que les analogies générales, résultant du principe fondamental dualiste; à côté de ces analogies, il y a des différences tellement essentielles, qu'on est forcé de considérer les Pauliciens, qui allaient jusqu'à maudire la mémoire de Manès[3], comme indépendants des Manichéens; ce qui paraît le plus probable, c'est qu'ils viennent d'un parti gnostique de la Syrie (voy. Gieseler, *Untersuch. über die Geschichte der Paulicianer,* 102 et suiv.).

Quant à l'opinion que les Cathares se rattachent aux Pauliciens, elle ne pouvait être que le résultat d'une comparaison incomplète entre les systèmes de ces deux sectes. Les différences sont ici plus frappantes encore qu'entre le catharisme et le manichéisme. Le point de contact ne consiste que dans la base dualiste, et dans quelques conséquences qui en découlent; pour tout le reste, les deux systèmes s'éloignent complétement l'un de l'autre; les Pauliciens rejetaient toute espèce de culte, ils célébraient le baptême et la cène, auxquels ils donnaient un autre sens que les Cathares, sans éléments matériels, sans acte symbolique, par l'unique récitation des paroles sacramentelles; les Cathares, au contraire, avaient un culte, des usages symboliques, du pain bénit auquel ils attachaient une grande importance, des cérémonies accompagnant le baptême spirituel. Chez les Pauliciens on ne rencontre aucune trace d'organisation ecclésiastique ni de hiérarchie, tandis que les Cathares possédaient l'une et l'autre à un degré très-remarquable. L'ascétisme cathare était également étranger aux Pauliciens, qui ne condamnaient ni le mariage ni l'usage des viandes. Or, d'où

[1] Fréd. Schmid envisage les Cathares comme tellement identiques avec les Pauliciens, qu'il se sert même de leur système pour compléter celui de ces derniers.

[2] Hahn dit même qu'en France et en Italie on donnait aux Cathares aussi le nom de Pauliciens. On les appelait, il est vrai, Poblicants, corruption française du nom de Pauliciens; mais pas un seul auteur ne donne aux Cathares ce dernier nom lui-même.

[3] Προθύμως ἀναθεματίζουσι Σκυθιανὸν, Βουδδᾶν τε καὶ Μάνεντα, τοὺς τῆς κακίας γεγονότας ἀρχηγέτας. Petrus Siculus, 32.

viendraient ces différences radicales, si le catharisme n'était que le paulicianisme transplanté en Occident? Il faudrait pouvoir prouver qu'à une certaine époque ce dernier système a subi une transformation complète; mais comme aucun indice historique ne révèle ni quand ni où ni par qui il aurait été transformé, il est beaucoup plus simple de renoncer à une hypothèse qui a contre elle une aussi profonde différence des doctrines.

3º Ils viennent des Bogomiles.

Le premier historien qui considère les Cathares comme descendant de Bogomiles, réfugiés en Bulgarie, nous paraît être Farlati, le savant auteur de l'*Illyria sacra* (IV, 44). Cette opinion qui, à cause de la grande conformité des deux systèmes, paraît au premier coup d'œil très-plausible, a été soutenue dans les derniers temps par plusieurs écrivains distingués. M. Matter, dans son *Histoire du Gnosticisme,* admet comme évident que les Cathares du douzième et du treizième siècle se rattachent aux Bogomiles; il croit trouver chez eux un gnosticisme « très-reconnaissable; » le système cathare n'est « qu'une sorte de résumé tronqué, de traduction occidentale » des doctrines bogomiles (III, 257, 266, 300, 311). Nous devons faire à ce sujet plusieurs remarques. D'abord il nous semble que ce n'est pas sans lui faire quelque violence, qu'on pourrait découvrir un gnosticisme très-reconnaissable dans le système cathare; s'il y a des analogies entre lui et la théologie des gnostiques, elles sont fortuites, et, loin d'accuser une filiation historique, elles ne proviennent, comme les analogies avec le manichéisme et le paulicianisme, que de la communauté du point de départ, de la spéculation sur l'origine du mal; le catharisme a pu arriver par lui-même à des idées semblables à des idées gnostiques. Si M. Matter dit, par exemple, p. 267, que la doctrine de la création du monde par le démon, est empruntée au gnosticisme, cela ne peut être prouvé par aucun témoignage historique; cette doctrine n'est que la première conséquence inévitable du principe dualiste. Ensuite nous ne pensons pas que le catharisme puisse être envisagé comme le résumé tronqué de quelque autre système, notamment de celui des Bogomiles. Si nous ne nous sommes pas trompé dans la manière dont nous avons cru devoir exposer le système cathare, en suivant fidèlement les sources, nous y voyons bien plutôt un tout complet et dont les parties sont logiquement liées entre elles, qu'un résumé tronqué, c'est-à-dire présentant des lacunes; du moins ne savons-nous pas quelle partie en aurait été retranchée. Le catharisme du douzième et du treizième siècle, époque de son développement le plus remarquable, forme un système auquel il ne manque rien; s'il y a une doctrine incomplète, c'est bien plutôt celle des Bogomiles; c'est de celle-ci que l'on pourrait dire, avec plus de raison, qu'on n'en possède plus qu'un résumé tronqué, car

on n'en sait à peu près que ce qui en a été recueilli à la hâte par un tachygraphe, assistant à l'entrevue de l'empereur Alexis avec le chef de la secte (Anna Comnena, 488).

D'ailleurs, pour prouver que telle est l'origine des Cathares, il faudrait prouver aussi que les Bogomiles sont antérieurs au onzième siècle, c'est-à-dire antérieurs à la première apparition du dualisme cathare en Occident; or, cela ne se peut guère; le système bogomile, tel que nous le connaissons, ne se montre que depuis la seconde moitié du onzième siècle, tandis que dès la fin du dixième siècle on découvre des traces cathares en France. Cela n'a pas pu échapper à M. Matter; aussi admet-il que les Cathares du onzième siècle viennent des Pauliciens, et que seulement ceux des siècles postérieurs se rattachent aux Bogomiles (p. 257). Pour justifier cette double origine, il se fonde sur le fait que les Cathares occidentaux ont professé jusque vers le milieu du douzième siècle un dualisme absolu, et que depuis cette époque on rencontre à côté des partisans de ce système, de nombreux sectateurs d'un dualisme mitigé. Nous sommes d'accord avec M. Matter s'il attribue l'introduction en Occident de cette altération du catharisme primitif, à une influence des dualistes mitigés ou des Bogomiles des pays orientaux; mais cette influence ne porta que sur la théologie et la cosmogonie, en laissant intacts les préceptes moraux, la liturgie et les principes d'organisation ecclésiastique, de sorte qu'il ne s'agit pas d'un système *nouveau* qui vint s'établir à côté d'un système ancien, mais d'une simple modification que subit celui-ci. Pour expliquer les parties communes au dualisme absolu et au dualisme mitigé, il faudrait admettre que non-seulement les Cathares, mais les Bogomiles eux-mêmes descendent des Pauliciens; c'est là, il est vrai, l'opinion de M. Matter (p. 247); mais c'est une opinion que nous croyons réfutée par ce que nous avons dit ci-dessus sur les différences entre la doctrine paulicienne et celle des Cathares, dont les Bogomiles n'ont été qu'une branche.

Une opinion semblable à celle de l'auteur de l'*Histoire du Gnosticisme*, a été défendue par un savant de Berlin, M. Néander. Il lui paraît impossible, dit-il, de ne pas reconnaître dans les Cathares occidentaux depuis le onzième siècle, des descendants des Bogomiles (IV, 457). Pour le démontrer, il ne se fonde pas sur des faits historiques, mais sur la seule analogie de la doctrine. Nous devons signaler ici une contradiction qui est échappée à cet historien d'ordinaire si judicieux; rien, comme nous venons de le dire, ne lui paraît plus certain qu'un rapport de filiation entre les Cathares et les Bogomiles; ces derniers, selon lui (V, 743), n'ont absolument rien de commun avec les Gnostiques, et quelques pages plus loin il assure qu'en beaucoup de points le système cathare porte une telle empreinte de gnosti-

cisme, que cela ne peut s'expliquer que par une origine orientale (p. 761). Or, si les Cathares ont de si grands rapports avec les Gnostiques, comment viennent-ils des Bogomiles qui n'en ont pas du tout? Il est vrai qu'immédiatement après M. Néander restreint, comme M. Matter, son opinion aux Cathares qui ont professé un dualisme mitigé (p. 762); ceux-ci seuls, dit-il, viennent des Bogomiles, tandis que les dualistes absolus viennent des Pauliciens. Mais, nous le répétons, comme à l'exception de la différence dans la manière d'envisager les rapports entre le bon et le mauvais principe, et dans les conséquences qui en découlent pour la création du monde et la nature des âmes, les deux partis cathares enseignent les mêmes doctrines, pratiquent le même ascétisme et ont le même culte et la même hiérarchie, il resterait à expliquer comment ils auraient pu se rencontrer en ces points si essentiels, s'ils descendaient de deux sources si différentes; il est vrai que suivant M. Néander la différence entre ces deux sources est peu importante; il admet à son tour que les Bogomiles sont également des descendants des Pauliciens (p. 743).

Après ce que nous avons dit tant dans la partie historique de cet ouvrage, que dans l'exposition du dualisme cathare, il est superflu de rappeler ici notre opinion sur le genre de connexion qui nous paraît exister entre les Bogomiles et les Cathares proprement dits. Nous nous bornons à observer que, par les motifs que nous venons d'alléguer contre le système de MM. Matter et Néander, nous ne pouvons pas considérer les Cathares comme venant des Bogomiles, mais que, guidé par des considérations tirées et de l'histoire et de l'analogie des doctrines, nous envisageons le bogomilisme comme une branche, une modification du dualisme cathare primitif. Les autres opinions proposées pour expliquer l'origine des Bogomiles, ne nous paraissent pas suffisantes. Leurs contemporains les rattachaient tantôt aux Manichéens, tantôt à l'ancienne secte des Euchètes ou Messaliens (Psellus, 2. Euthymius, *Narratio de Bogom.*, 5. Anna Comnena, 486. Cedrenus, I, 514); beaucoup d'autres ont suivi depuis cette dernière manière de voir (comp. Walch, III, 482 et suiv.); elle a été défendue surtout par Wolf, professeur à Wittemberg, qui a publié au commencement du dernier siècle une histoire des Bogomiles (1712, in-4°), et en dernier lieu par Engelhardt, professeur à Erlangen, qui voit dans le système de cette secte un mélange de la doctrine des anciens Euchètes avec le gnosticisme syriaque (*Kirchengeschichtliche Abhandlungen,* 162 et suiv., 191 et suiv.); cependant ce savant est lui-même forcé de dire qu'on ne peut guère s'expliquer comment ce mélange a pu se former au onzième siècle, et surtout comment il serait venu en Thrace. Selon M. Matter, les Bogomiles sont une secte essentiellement gnostique, avec quelques éléments

manichéens (III, 294 et suiv.), tandis que selon Néander ils n'ont absolument rien de commun avec le gnosticisme, la particularité de leur doctrine se réduisant à une espèce de « démonologie plus transcendante, » basée sur le paulicianisme (V, 743). Un autre écrivain allemand, Schnitzer, les fait naître au onzième siècle d'une des trois branches dualistes dont parle Psellus, laquelle aurait fini par absorber les deux autres (*Die Euchiten*, 183 et suiv.). Une preuve combien toutes ces questions sont obscures, c'est que tandis que M. Schnitzer s'efforce (p. 177) d'établir une différence fondamentale entre les Euchètes du onzième siècle et ceux du quatrième, Gieseler tâche de démontrer (II, I, 402 et suiv.) que les Euchètes anciens, après avoir été chassés de l'Asie, se sont conservés dans la Thrace jusqu'au onzième siècle; c'est d'eux, suivant cet historien, que sont venus les Bogomiles, qui se sont formé leur système, en ajoutant à celui des Euchètes quelques doctrines empruntées aux Cathares de l'Occident.

Nous ne mentionnerons que pour mémoire l'opinion soutenue au dernier siècle par plusieurs écrivains protestants, notamment par J. L. Œder[1], que les Bogomiles, loin d'avoir enseigné une doctrine dualiste, ont professé le christianisme dans sa pureté primitive, et n'ont été accusés d'hérésie que par la mauvaise foi de leurs adversaires.

Quant à nous, nous ne pouvons après tout cela que maintenir notre propre avis, exposé dans notre partie historique, et qui consiste à voir dans les Bogomiles des Cathares slaves, professant un dualisme mitigé et modifié partiellement en Thrace par le contact avec des Euchètes, dont l'existence à cette époque et en ce pays nous paraît prouvée par les témoignages historiques allégués par M. Gieseler. L'étymologie du nom de Bogomiles nous oblige de placer parmi les Slaves la première origine de la secte elle-même, et la circonstance que les élus parmi les Euchètes n'étaient pas astreints à se priver d'une nourriture quelconque[2], nous empêche d'identifier complétement avec eux les Bogomiles, lesquels suivaient sous ce rapport le rigorisme sévère des dualistes cathares; tout enfin, nous le répétons, nous prouve d'abord que les Cathares occidentaux et les Bogomiles de la Thrace ont eu une origine, une souche communes, et en second lieu que la doctrine de ces derniers, loin d'avoir subi une influence du dualisme mitigé de l'Occident, a plutôt contribué elle-même à cette modification du système primitif de la secte; les Cathares de l'Occident n'ont pas agi sur ceux des pays orientaux, mais ceux-ci ont agi sur ceux de l'Occident.

[1] *Prodromus historiæ Bogomilorum criticæ*, dans Heumann, *Nova sylloge dissertationum*. Rostock, 1754, in-8°; t. II, p. 492 et suiv.

[2] ...Μηκέτι δεῖσθαι λοιπὸν νηστείας. Cedrenus, I, 515.

III. Il y a enfin une série d'auteurs qui soutiennent l'opinion que les Cathares n'ont pas été dualistes. Cette opinion n'a guère besoin de réfutation spéciale; nous nous bornerons à mentionner les principaux écrivains qui l'ont défendue.

1° Outre quelques auteurs du moyen âge, pour qui l'arianisme était une hérésie tout aussi détestable que le manichéisme, et qui ont appelé les Cathares des Ariens, soit parce qu'ils ne connaissaient qu'imparfaitement leur système, soit parce que ce système subordonnait le Fils au Père (Roger de Hoveden, 555, 573. *Annales Aquicinct.*, 536, etc.), il s'est trouvé quelques historiens plus modernes qui ont également prétendu que les Cathares n'ont enseigné que l'hérésie d'Arius. Le socinien Christophe Sandius s'est donné beaucoup de peine et a déployé un grand luxe d'érudition, pour démontrer l'identité du catharisme et de l'arianisme, parce que ce dernier est à ses yeux le seul système vraiment chrétien, et qu'il a voulu trouver ce système chez tous les adversaires de l'Église romaine au moyen âge (*Nucleus hist. ecclesiast.*, 386, 396). Il est inutile d'observer qu'on n'a pas besoin de ramener à une origine arienne la doctrine cathare de la subordination du Fils, attendu qu'elle découle tout naturellement du dualisme lui-même. Si plusieurs auteurs qui ont écrit sur l'histoire de la croisade contre les Albigeois, tels que le jésuite Benoist (I, 4), M. Parctelaine (p. 11), MM. Barrau et Darragon[1], et tout récemment M. Hahn (p. 47), ont avancé que l'hérésie cathare doit son origine non-seulement aux Pauliciens ou à d'autres sectes dualistes, mais aussi à des restes ariens conservés en Occident, ils ont négligé d'en administrer les preuves. Ils ont pensé sans doute à l'arianisme établi dans le midi de la France par les Visigoths; mais l'immense différence entre ce système et le dualisme défend d'admettre que l'un a donné naissance à l'autre; tout ce qu'on peut dire, c'est que le long règne de l'Église arienne a dû contribuer à perpétuer dans les provinces méridionales de la France un esprit anti-catholique, et à favoriser ainsi les progrès d'une hérésie nouvelle.

2° Une opinion qui encore aujourd'hui est répandue, consiste à identifier les Cathares avec les Vaudois. Elle a été soutenue de préférence par des auteurs protestants qui, dans l'intention d'augmenter le nombre des précurseurs de la réforme, se sont efforcés de justifier les Cathares du reproche d'avoir enseigné une doctrine aussi anti-chrétienne que le dualisme (Chassanion, 29 et suiv. Percin, 1 et suiv. Léger, I, 18). Suivant ces auteurs, cette hérésie ne leur a été imputée que pour les calomnier, pour les

[1] « L'albigéisme était divisé en plusieurs camps obéissant chacun à un chef particulier.. Il y avait là des Ariens, des Panthéistes, presque des Musulmans... Deux croyances prédominaient...: la doctrine manichéenne et la doctrine vaudoise.» I, p. 4.

noircir aux yeux du peuple catholique. Bossuet (II, 160 et suiv.) et Fleury (XV, 384, 476) furent des premiers à soutenir la différence entre les Vaudois et les Cathares. Ils trouvèrent une forte opposition de la part des protestants français Allix (p. 149 et suiv.), Basnage (II, 1386 et suiv.)[1], Abadie (I, 338 et suiv.), etc., qui reprochèrent notamment à l'évêque de Meaux une partialité, dont à cet endroit ils étaient bien moins libres que lui. Ils soutinrent que les Albigeois et les Vaudois avaient été les descendants des premières Églises chrétiennes, fondées dans la Haute-Italie et dans les Gaules, qu'ils avaient conservé la pureté de la doctrine, qu'ils avaient eu une succession non interrompue de ministres remontant jusqu'aux apôtres, et que par conséquent elles avaient été l'Église véritable à côté de l'Église de Rome dégénérée. Le célèbre auteur de l'*Histoire du Manichéisme*, Beausobre lui-même considérait les Albigeois « comme une société chrétienne que la violence des évêques avait forcée de se séparer de l'Église[2]. » Cette opinion protestante fut aussi défendue par Voltaire qui, soit par passion contre l'Église dominante, soit par ignorance, prétendit, dans son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, p. 282, que « les Manichéens, depuis appelés Albigeois, Vaudois, Lollars, ont été les restes des premiers chrétiens des Gaules. »

La réfutation d'opinions aussi hasardées était peu difficile; il suffisait de se soumettre à l'évidence des faits historiques et de se débarrasser de toute prévention de parti. C'est ce que firent au dernier siècle les savants historiens protestants Mosheim (*Institut. hist. ecclesiast.*, 551) et Füslin (II, 161); convaincus que, pour légitimer sa séparation de Rome, le protestantisme n'a pas besoin de fermer les yeux à l'histoire, ils firent voir la distance profonde qui sépare les Cathares dualistes des Vaudois monothéistes. L'Église du moyen âge, d'ailleurs, n'est pas coupable d'avoir donné lieu à la confusion; à peu d'exceptions près, les auteurs qui ont réfuté les deux sectes, les conciles, les inquisiteurs eux-mêmes ont toujours distingué entre les Patarins et les Vaudois, entre les Albigeois et les Pauvres de Lyon; dans les premiers temps ces derniers furent même considérés comme beaucoup moins hérétiques que les Cathares. Les adversaires des Vaudois sont d'accord avec les propres écrits de ceux-ci sur le caractère monothéiste de leur doctrine, sur leur intention de ramener la foi, la vie, le culte et la forme de l'Église à la simplicité du siècle aposto-

[1] Basnage admet qu'il y a eu au moyen âge des dualistes, mais il en exclut les Albigeois.

[2] T. I, préface, p. 3. T. II, p. 6, il est dit que Beausobre laissa en manuscrit des traités historiques sur les Pauliciens, les Bogomiles, les Vaudois et les Albigeois. Ils n'ont pas vu le jour.

lique. Chez eux point de spéculations aventureuses sur les rapports entre Dieu et le monde, mais une soumission exclusive à l'enseignement de la Bible; point d'ascétisme enthousiaste et contraire à la nature, mais une conduite austère, conforme en presque tous ses points aux préceptes de l'Évangile; point de dogmes rappelant le paganisme, mais des efforts sérieux de réaliser l'Église de Jésus-Christ. Si dans des circonstances graves, comme pendant la croisade contre le midi de la France, les Vaudois firent cause commune avec les Cathares pour la défense de leur liberté religieuse et de leur indépendance nationale, ils ne renoncèrent jamais à leur caractère distinctif; loin de fondre leurs doctrines avec le dualisme, ils le combattaient plutôt avec une ardeur, attestée par les écrivains catholiques contemporains eux-mêmes[1]. Les Vaudois enfin, fondés sur une base plus vraie, ont subsisté, tandis que la secte cathare a dû s'éteindre dès que les progrès de l'esprit humain l'eurent dépassée. Il est permis de s'étonner que malgré ces faits si positifs, il se soit rencontré encore dans les temps les plus récents, des auteurs qui ont confondu les Vaudois et les Cathares. Nous ne voulons pas parler ici de Henri Schmid, de Jéna, lequel (p. 387 et suiv.) voit dans ces derniers une secte mystique qui, pour avoir mêlé au christianisme quelques éléments manichéens, n'en avait pas moins pour but de ramener les chrétiens à la piété intérieure et au mépris du monde et des formes; car malgré cela cet écrivain est un des premiers qui aient donné une idée plus claire et plus complète des Cathares jusqu'au douzième siècle[2]. Nous avons surtout en vue quelques historiens anglais, tels que Jones, Blair, Stanley Faber, etc., chez lesquels règne au plus haut degré la confusion que nous signalons. En Angleterre cette confusion est devenue pour ainsi dire un article de foi; on sait que la *High-Church* a la prétention de se rattacher directement à l'Église apostolique, par une série d'évêques régulièrement consacrés; seulement il est malheureux que cette prétention, depuis longtemps abandonnée par les protestants plus éclairés du continent, soit obligée de se fonder sur une base aussi chimérique que la pureté de la foi des Pauliciens de la Grèce et de l'Arménie, des Patarins de l'Italie et des Albigeois de la France. Parmi les auteurs que nous

[1] *Waldenses contra alios (scil. Albigenses) acutissime disputabant.* Guill. de Podio Laurentii, 666. *Waldenses reprobant, imo nauseant Runcaros* (Cathares de l'Allemagne), *et Beghardos et Luciferianos et alios diversos.* Petrus de Pilichdorf, *Tractatus adversus Waldenses;* dans la *Biblioth. Patrum,* Col., XIII, 315.

[2] Une opinion semblable est soutenue par Flathe, I, 217 et suiv., avec la différence qu'au lieu d'éléments manichéens, qu'il nie, il trouve chez les Cathares des restes de gnosticisme, et qu'il expose son système d'une manière plus confuse et moins impartiale que H. Schmid.

venons de nommer, c'est surtout Stanley Faber qui se donne une peine infinie pour démontrer que les Cathares ont été faussement accusés de dualisme. Cependant la vérité commence aussi à se faire jour en Angleterre. Maitland a publié un gros volume, destiné à prouver la différence entre les Vaudois et les Albigeois; quoiqu'il ne soit pas libre d'erreurs, cet ouvrage est un acte de courage scientifique, car il tend à détruire un des préjugés favoris de la théologie anglaise. Un ouvrage plus solide est la dissertation qui a été publiée, en 1834, par un savant Hollandais, M. Jas, d'Amsterdam, qui, par une critique judicieuse des doctrines et des faits, met la différence entre les deux sectes à l'abri de toute objection.

Nous terminerons cette revue en citant encore les opinions de quelques écrivains français de nos jours. M. Muston, tout en distinguant entre les Vaudois et les Albigeois dualistes, prétend (p. 84 et suiv., 286 et suiv.) que les Patarins de la Lombardie n'ont pas fait partie de la secte cathare, mais ont professé depuis les premiers siècles le christianisme évangélique. C'est une erreur, pardonnable à un auteur qui, Vaudois lui-même, croit rendre un service à son Église, en revendiquant pour elle une plus haute antiquité. Il en est de même de M. Monastier, suivant lequel (I, 71 et suiv.) les noms de Cathares, de Manichéens, d'Albigeois, etc., n'ont été que des dénominations soit injurieuses, soit locales de la secte des Vaudois. M. Mary-Lafon, dans son *Histoire du midi de la France,* déclare (II, 391) qu'il veut « essayer de faire connaître l'hérésie albigeoise tout entière, » et il assure (p. 404) qu'elle « se réduit au fond » aux seuls points de la doctrine vaudoise, et que les Albigeois n'ont été que « des réformateurs un peu trop mystiques, un peu trop égarés dans l'idéal des croyances chrétiennes primitives! » M. Julia, qui a publié une histoire de Béziers d'ailleurs fort recommandable, et qui reconnaît le dualisme des Albigeois, dit (p. 72) néanmoins que « leurs croyances avaient la plus grande analogie avec celles des protestants de nos jours. » C'est montrer une assez singulière ignorance du protestantisme, quand après avoir dit que les croyances albigeoises ont été manichéennes, dualistes, dokétistes, etc., on soutient qu'elles ne diffèrent pas de celles des protestants! Quelque heureux que nous eussions été de trouver les Cathares d'accord avec notre foi, et de les défendre contre les accusations de leurs adversaires, nous avons dû nous soumettre avant tout à la vérité historique, et si au nom de la liberté et de l'humanité nous protestons contre les violences par lesquelles l'Église du moyen âge a combattu la secte, nous devons reconnaître aussi combien le système de celle-ci a été contraire à la religion chrétienne et à la véritable philosophie.

NOTE DEUXIÈME.

PREUVES QUE LES CATHARES SONT D'ORIGINE GRÉCO-SLAVE.

Voici les principales raisons sur lesquelles se fonde notre opinion que les Cathares sont d'origine *gréco-slave :*

1° Le nom de *Cathares* atteste une origine grecque ;

2° Les versions de la Bible dont se servaient les Cathares en Italie et en France, n'étaient pas faites sur la Vulgate, mais sur un texte original grec, le même qui avait servi à la version slave faite par Méthodius et Cyrille ; les livres apocryphes reçus dans la secte étaient également d'origine grecque (voy. ci-après la note 5e).

3° Le passage de Psellus sur les dualistes de la Thrace (voy. 1re partie, p. 9) ;

4° Le nom slave des Bogomiles ;

5° Les traditions conservées dans la secte (voy. 1re partie, p. 2, note 1) ;

6° L'espèce de prépondérance exercée par le catharisme slave sur celui des autres pays : les trois principaux ordres ou écoles parmi les Cathares portaient des noms slaves : ordre de Tragurium en Dalmatie, ordre de Bulgarie et ordre d'Esclavonie (voy. 1re partie, p. 56 et suiv.) ; au concile de Saint-Félix, en 1167, les Cathares français et italiens se soumirent aux décisions de l'évêque cathare de Constantinople, parce qu'il avait le mieux conservé les traditions des Églises primitives (voy. *ib.*, p. 74).

NOTE TROISIÈME.

SUR LE DUALISME DANS LE PAGANISME SLAVE.

Ce dualisme est constaté par un passage fort remarquable de la chronique des Slaves par le prêtre Helmold, de Bosow près de Lubeck, mort vers 1170. Voici ce qu'il dit, p. 125 :

«...*Est autem Slavorum mirabilis error, nam in conviviis et compotationibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis, sed execrationis verba sub nomine Deorum, boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono Deo, adver-*

sam a malo dirigi profitentes ; ideo etiam malum Deum suà linguà Diabol sive Zcernebog, id est nigrum Deum appellant.» Comp. Gieseler, *Ueber den Dualismus der Slaven*, p. 357 et suiv. — Ce n'est qu'au douzième siècle, il est vrai, à une époque où la secte cathare existait déjà, qu'il est fait mention de cette modification du paganisme slave. Mais si ce n'est qu'à cette époque qu'elle fut reconnue par le prêtre Helmold, pendant ses voyages dans les pays slaves, cela ne prouve pas qu'elle n'ait pas eu lieu déjà avant ce temps, et rien n'empêche d'admettre que le principe dualiste a pu être introduit dans la mythologie de ces peuples, longtemps avant le douzième siècle. Il se pourrait du reste aussi que le Diabol lui-même dût être attribué à une influence cathare; mais cela ne changerait rien à ce que nous avons dit dans le texte; le paganisme slave, ainsi modifié, dut toujours rendre la propagation du catharisme plus facile. Un fait qui vient à l'appui de cela, c'est que le culte rendu par les Slaves païens au mauvais principe, se retrouve chez une branche des Slaves cathares, chez les Bogomiles, et plus grossièrement chez les Lucifériens.

NOTE QUATRIÈME.

LE CATHARISME PRIMITIF.

Pour reconstituer le catharisme primitif, il doit être permis de rechercher dans les témoignages historiques depuis le dixième jusqu'au commencement du douzième siècle, les points que les dualistes que l'on rencontre en Occident, ont de commun entre eux, ainsi que les points que les dualistes slaves, notamment les Bogomiles, ont de commun avec les occidentaux. La somme de ces points peut être considérée comme formant le dualisme cathare primitif. Il est vrai, toutes ces doctrines ne sont pas mentionnées également par tous les auteurs que nous voulons citer. Cela provient soit des chroniqueurs qui ne savaient pas tout, soit des accusés qui ne disaient pas tout. Il se peut aussi que dans les premiers temps les Cathares aient eu une espèce de doctrine secrète, à laquelle appartenait surtout le principe dualiste; beaucoup de gens ne connaissaient peut-être du catharisme que les pratiques, et celles-ci leur paraissaient d'autant moins suspectes, qu'elles avaient toute l'apparence de n'être qu'un ascétisme plus rigoureux que celui de l'Église. Les doctrines primitives étaient :

1° La distinction entre un bon et un mauvais principe : Cathares du diocèse de Reims, 991 ; profession de foi de Gerbert, chez Bouquet X, 409 ; — Cathares de l'Aquitaine, 1018, et d'Orléans, 1022 ; Ademari *Chronicon*, 154, 159 ; — Cathares de Châlons, 1042 ; *Gesta Episcopp. Leodiens.*, 899 ; — Cathares d'Agen, 1101 ; Rad. Ardens, 9. — Ce dualisme primitif était absolu ; c'est ce que nous concluons : 1° Des paroles de Gerbert, disant dans sa profession de foi qu'il croit « *Diabolum non per* CONDITIONEM, *sed per arbitrium factum esse malum ;* » les dualistes absolus parmi les Cathares croyaient que le diable est mauvais par *nature*, et les dualistes mitigés, qu'il ne l'est devenu que par *un acte de sa volonté ;* 2° des paroles de Raoul Ardent : « *Duos prædicant rerum* AUCTORES ; » les dualistes mitigés n'admettaient qu'*un* auteur de tout ; Dieu, selon eux, a aussi créé la matière, mais le démon l'a arrangée, formée. Enfin Reinerius dit, p. 1774, que le dualisme absolu a été le système de toutes les Églises cathares anciennes « *de ultra mare.* »

2° La condamnation de l'Ancien Testament comme œuvre du démon : Cathares de Reims, 991 ; *l. c.* ; — Leutard, an 1000, chez Glaber Radulph., 23 ; — Cathares d'Arras, 1025 ; Mansi, XIX, 425 ; — Cathares d'Agen, 1101 ; *l. c.* ; — les Bogomiles.

3° L'opinion que Jésus-Christ n'a eu qu'un corps apparent : Cathares de Reims, 991 ; *l. c.* ; — Cathares d'Orléans, 1022 ; D'Achéry, I, 605 ; — Cathares de Soissons, 1114 ; Guibertus Novigent., 519.

4° Le rejet du baptême d'eau : Cathares de l'Aquitaine, 1018 ; Ademar., *l. c.* ; — Cathares d'Orléans, 1022 ; D'Achéry, *l. c.* ; — Cathares d'Arras, 1025 ; Mansi, XIX, 423 ; — Cathares d'Agen, 1101 ; Rad. Ardens, *l. c.* ; — Cathares de Soissons, 1114 ; Guibertus Novigent., *l. c.* ; — les Bogomiles.

5° La communication du Saint-Esprit par l'imposition des mains : Cathares d'Orléans, 1022 ; D'Achéry, *l. c.* ; — Cathares de Châlons, 1042 ; *l. c.* ; — les Bogomiles.

6° La condamnation du mariage : Cathares de Reims, 991 ; *l. c.* ; — Leutard, de Vertus, chez Glaber Radulph., *l. c.* ; — Cathares d'Orléans ; Bouquet, X, 212 ; — Cathares d'Arras ; *l. c.* ; — Cathares de Monteforte, 1030 ; Landulphus senior, 89 ; — Cathares de Châlons ; *l. c.* ; — Cathares d'Agen ; *l. c.* ; — Cathares de Soissons ; *l. c.* ; — les Bogomiles.

7° La condamnation de la nourriture animale : Cathares de Reims ; *l. c.* ; — de Monteforte ; *l. c.* ; — de Châlons ; *l. c.* ; — de Goslar, 1052 ; Hermannus Contractus, 333 ; *Gesta Episcopp. Leodiens.*, 902 ; — d'Agen ; *l. c.* ; — de Soissons ; *l. c.* ; — les Bogomiles.

8° Le refus de croire à la présence de Jésus-Christ dans la sainte cène : Ca-

thares d'Orléans; D'Achéry, *l. c.*; — d'Arras; *l. c.*; — les Bogomiles.

9° Le refus de vénérer les images et la croix : Leutard, de Vertus, *l. c.*; — Cathares d'Arras; *l. c.*; — les Bogomiles.

NOTE CINQUIÈME.

SUR LES VERSIONS DE LA BIBLE ET SUR LES LIVRES APOCRYPHES REÇUS DANS LA SECTE.

I. *Versions.* — 1° Dans les Nouveaux Testaments cathares, usités en France et en Italie, l'Oraison dominicale se terminait par ces mots : « Car à toi appartiennent le règne, la puissance et la gloire à jamais » (Moneta, 445. *Arch. de l'inquisit. de Carcassonne;* Doat, XXV, f°. 17). On sait que ces mots ne se trouvent pas dans la Vulgate; les versions cathares n'ont donc pas été faites sur ce texte. Les mots cités se trouvent dans la version slave, faite par Cyrille et Méthodius sur des manuscrits grecs d'origine byzantine (Dobrowsky, *Ueber die slavische Uebersetzung des Neuen Testaments,* 159, 161; Griesbach, *Comment. criticus,* I, 68 et suiv.).

2° Pour prouver que Jésus-Christ est une créature, les Cathares citaient le passage Proverbes VIII, 22 (Moneta, 235). Il faut d'après cela qu'ils aient lu en cet endroit ἔκτισε au lieu de ἐκτήσατο. Il était facile de confondre ces deux mots, quand on songe que très-probablement le η était prononcé comme un ι. Saint Jérome et la Vulgate, adoptant la leçon ἐκτήσατο, introduite par les Septante, traduisent par «*possedit me*,» tandis que les principaux manuscrits et beaucoup de Pères grecs ont ἔκτισε.

Ces deux faits prouvent que les versions cathares ne sont pas faites sur le texte occidental, mais qu'elles se rattachent à des manuscrits grecs, et comme nous croyons devoir placer l'origine de la secte dans les pays slaves, il se peut très-bien que les versions italiennes et françaises aient été faites sur la version slave.

II. *Apocryphes.* — L'ancienne version éthiopienne de la Vision d'Isaïe fut publiée pour la première fois, et accompagnée d'une traduction latine et d'une traduction anglaise par le docteur Rich. Lawrence, Oxford, 1819, in-8°. L'ancienne version latine avait déjà été imprimée à Venise, en 1522, in-8°, avec d'autres opuscules; voici le titre de ce recueil extrêmement rare : *Liber gratiæ spiritualis revelationum B. Mechtildis virginis. Evangelium B. Nicodemi de passione Christi ac descensione ejus ad in-*

feros. Epistola Lentuli ad Romanos de personà et effigie et moribus Christi. Visio Isaiæ prophetæ, trinitatis arcana et redemptionem generis humani manifestans, etc. Une preuve que cette version fut faite au moyen âge en Italie, c'est le mot *honorantia* (cap. VII, t. 9, p. 11, ed. Gieseler), de l'italien *honoranza* (comp. Ducange, III, 694). Il paraît qu'il y eut encore une autre version répandue en Italie; des fragments en ont été publiés par Ang. Maï, dans sa *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita;* Rome, 1824, in-4°; III, II, 238 et suiv. La version, déjà publiée en 1522, fut de nouveau publiée par le professeur Gieseler, avec une introduction, des notes et les fragments de Maï, Gœtting., 1832, in-4°; par le professeur Engelhardt, qui y ajouta la traduction latine de Lawrence, dans ses *Kirchengeschichtliche Abhandlungen,* 209 et suiv.; et par le professeur Gfrœrer, avec les notes et la traduction de Lawrence et les fragments de Maï, dans son recueil des *Prophetæ veteres pseudepigraphi;* Stuttg., 1840, in-8°, p. 1 et suiv. Nous nous servons de l'édition de Gieseler.

A la bibliothèque de Saint-Marc à Venise on conserve un manuscrit grec du seizième siècle, sous le titre de *Narratio apocrypha de interrogationibus sancti Johannis et de responsionibus Christi Domini.* C'est sans nul doute l'original dont une version latine se trouve aux archives de l'inquisition de Carcassonne; Doat, XXXVI, fol. 26 et suiv., en donne une copie. A la fin de cette version on lit la note : *Hoc est secretum Hæreticorum de Concorezio, portatum de Bulgarià Nazario suo Episcopo, plenum erroribus.* C'est d'après le manuscrit de Carcassonne que la pièce a été publiée par Benoist, I, Preuves, 283 et suiv. Thilo l'a insérée dans son *Codex apocryphus Novi Testamenti,* I, 884 et suiv.

NOTE SIXIÈME.

SUR LES NOMS DONNÉS AUX CATHARES.

Dans les documents du moyen âge, les Cathares sont fréquemment désignés sous des noms divers. Cette diversité a été pour quelques auteurs postérieurs une raison pour admettre autant de sectes différentes qu'on rencontre de noms; mais la simple comparaison des doctrines et le rapprochement des faits suffiraient pour prouver qu'il s'agit toujours de la même hérésie, si les auteurs contemporains eux-mêmes ne disaient pas

maintes fois que tous ces noms n'appartiennent qu'à une seule et même secte. L'origine de ces dénominations diverses est en partie obscure; on n'a pas toujours été d'accord sur la manière de les expliquer; il importe donc de les soumettre à notre examen[1].

1° *Cathares.* Nous n'avons pas rencontré ce nom avant la seconde moitié du douzième siècle; Eckbert est le premier qui s'en serve; selon lui, c'était le nom usité en Allemagne: « *Hos nostra Germania* CATHAROS... *appellat*, » p. 898. On le retrouve en ce pays encore au treizième siècle: « *Dicuntur... a Theutonicis* KATHARI; » Steph. de Bellavillà, 90. Suivant le concile du Latran, de 1179 (can. 27, Mansi, XXII, 232), et suivant Innocent III (Lib. X, ep. 54; Baluz., II, 26), il était très-commun en Italie; Reinerius et Monéta n'en emploient pas d'autre; au commencement du treizième siècle on le connaissait en France (*Chronol.* Roberti Altissiod., 249), où cependant il ne paraît pas avoir été d'un usage très-fréquent.

Ce nom de Cathares est sans doute celui que la secte elle-même s'est primitivement donné; dérivé du grec, il remonte jusqu'à l'origine de cette hérésie dans des couvents gréco-slaves; il désignait ceux qui dans l'Occident s'appelaient les parfaits par excellence, il indiquait leur prétention à la pureté morale, à la sainteté au milieu d'un monde souillé de vices[2]. En Italie, *Cathari* se prononçait *Cazari* ou *Gazari*: « *dicuntur a Lombardis* GAZARI; » (Steph. de Bellavillà, 90; Muratori, *Antiquit. ital.*, V, 124-127). Muratori pense que le peuple a ainsi corrompu par dérision le nom qu'ils se donnaient eux-mêmes (*Scriptt. rer. italic.*, IX, 475). C'est une erreur; cette forme s'explique tout naturellement par la prononciation du θ grec[3]. Cette prononciation donna lieu en Allemagne au mot de *Ketzer*, par lequel on finit par désigner en ce pays tous les hérétiques en général[4].

Nous ne pouvons nous empêcher de dire un mot des étymologies singulières que plusieurs écrivains ont données du nom de Cathares, étymolo-

1 Comp. sur tous ces noms les explications, en partie incomplètes, d'Usserius, 106 et suiv., de Kiesling, et surtout de Jas, 32 et suiv.

2 C'est déjà l'opinion d'Eckbert, 900, 904; de Trithemius, *Annales Hirsaug.*, I, 450; et plus tard de Ricchini, XIII; de Füslin, I, 39, etc.

3 Lami, II, 480, est également de cet avis

4 Oberlin, 780; J. Grimm, sur Berthold, 217. Le jésuite Gretser, p. 9, assure que le mot allemand *Ketzer* est le mot primitif *ex quo latine scribentes Catharos procuderunt.* Kiesling, p. 19, partage cette opinion bizarre; selon lui *Ketzer* vient d'un certain verbe allemand *katten,* signifiant *secare, scindere,* parce que les hérétiques *Ecclesiam in partes scindunt et quasi secant;* de *Ketzer* les latins auraient alors fait *Catharus.* Ce nom passa aussi dans la langue polonaise, *Kacerz,* dans celle de la Bohême, *Kacyr,* etc.

gies qui attestent autant d'ignorance que de haine fanatique et crédule pour les hérétiques. Suivant maître Alain (p. 141) « *dicuntur* CATHARI, *id est diffluentes per vitia, a* CATHA *quod est fluctus ; vel* CATHARI, *quasi casti, quia se justos et castos faciunt; vel* CATARI *dicuntur a* CATO, *quia osculantur posteriora cati, in cujus specie, ut dicunt, apparet eis Lucifer.* » Le franciscain bavarois Berthold (p. 302) dérive le mot *Ketzer* de *Katze*, chat, parce que, dit-il, à l'exemple de ces animaux, les hérétiques s'insinuent par des caresses pour mieux surprendre ceux qu'ils veulent perdre. Ces absurdités que l'on peut excuser jusqu'à un certain point chez des moines du treizième siècle, ont trouvé un partisan dans un des rédacteurs des *Actes des saints*. Le révérend père Henschen dit (*Acta SS.*, 18 avril, p. 595) que le nom de Cathares vient du mot allemand *Kater*, matou, et qu'il a été donné aux hérétiques à cause de leurs réunions nocturnes : « *Credibilius est, a vulgo germanico propter nocturnas coitiones, contumeliæ causà, dictos* KATERS, *id est feles seu lemures.* » Ce qui est plus étonnant que ces explications aventureuses, c'est que l'étymologie la plus naturelle, la plus conforme au sens du système cathare et à l'histoire, ait été rejetée par un des plus savants historiens de l'Église, par Mosheim. Dans son *Versuch einer Ketzergeschichte*, p. 357 et suiv., cet écrivain fait de grands efforts d'érudition pour rechercher l'origine du nom de Cathares ; il rejette toutes les opinions proposées jusqu'à lui pour s'arrêter à une nouvelle, qui, tout ingénieuse qu'elle est, ne peut pas se fonder sur des données historiques. Prenant la forme *Gazari* pour la forme primitive, et celle de *Cathari* pour la forme corrompue, il croit que le nom vient de la Gazarie ou Chazarie, l'ancienne Chersonèse taurique, plus tard la petite Tartarie ou presqu'île de Crimée. Déjà Usserius (p. 228) avait pensé que le nom de Chazares devait être dérivé du nom d'un peuple ; Kiesling (p. 20) voulait chercher ce peuple, non pas en Orient, mais en France ; selon lui les *Gazari* étaient les habitants d'un certain lieu non loin de Toulouse, appelé *Gazère*, mais parfaitement inconnu. Plusieurs historiens modernes sont revenus à l'opinion de Mosheim ; Néander surtout (V, 760) ne veut pas que l'on confonde les Cathares avec les Gazares, ces derniers étant originaires de la Crimée. Mais rien du tout ne prouve qu'il y ait eu des dualistes cathares en ces contrées ; Mosheim lui-même se voit forcé d'avouer qu'on ne peut que le supposer, à cause du voisinage de la Gazarie avec la Thrace. Et puis, comment ces *Gazares* seraient-ils venus en Italie, s'établir à côté des *Cathares*, avec les mêmes doctrines et le même culte ? qu'est-ce qui les distinguait ? Pourquoi donc compliquer encore davantage et sans aucune raison historique, une histoire dont les origines n'ont pas besoin qu'on en augmente l'obscurité ? pourquoi

surtout se refuser à admettre une explication qui a l'avantage d'être naturelle et simple?

2° *Patarins*. Ce nom, donné aux Cathares, ne se rencontre pas avant la seconde moitié du douzième siècle; en 1179, le concile du Latran s'en sert : «*quos... alii* PATRINOS *vocant*» (can. 27, Mansi, XXII, 232)); et en 1207, Innocent III : «*qui se...* PATERENOS *appellant*» (Lib. X, ep. 54; Baluz., II, 26). Au treizième siècle il devint en Italie très-commun (voy. la *Disputatio inter Catholicum et Patarenum*); il finit par y être pris pour synonyme d'hérétique en général; on s'en servait même encore au quatorzième siècle pour désigner les adversaires politiques du pape, les Gibelins[1]. Il était écrit de différentes manières : *Patrini, Paterini, Patereni, Patareni, Patharistæ, Patarelli, Patarœi*, etc. Transporté en France dès le commencement du treizième siècle (*Chronol.* Roberti Altissiod., 249; Steph. de Bellavillà, 86; Ducange, V, 158), on lui donna la forme de *Paterins*, *Patelins*, *Patalins*, etc. Il passa même en Bosnie, où on l'employait encore au quatorzième siècle (Ranzanus, 577). L'origine en est assez obscure; on a essayé de l'expliquer de différentes manières. Ducange (V, 137) cite un passage d'une chronique italienne, où les Patarins sont dérivés d'un certain Paternus Romanus, qui aurait répandu son hérésie en Bosnie et en Italie; si cet individu a réellement existé, le nom de *Paternus* aurait dû donner lieu plutôt à *Paterniani* qu'à *Patareni* ou *Paterini;* il se peut aussi que *Paternus Romanus* ne signifie autre chose que *Paterenus Romanus,* un Patarin de Rome. Quelques auteurs ont prétendu qu'on appelait les Cathares de ce nom, parce qu'ils n'adoraient que le *Père* (voy. Kiesling, 25). Voici l'explication qui nous paraît la plus naturelle. Le terme de Patarins paraît pour la première fois vers le milieu du onzième siècle; c'est vers cette époque, qu'au dire positif de quelques auteurs contemporains, il fut imaginé pour désigner d'abord les partisans du diacre milanais Ariald, adversaire fanatique du mariage des prêtres, et auteur de troubles et de révoltes contre les clercs mariés; ceux qui lui adhéraient, furent appelés ironiquement et par suite d'un hasard *Paterins :* «*Ironice,... non industrià, sed casu*» (Arnulphus, *Hist. mediol.*, 39). Plus tard le même nom fut donné aux partisans de Grégoire VII par ses adversaires, qui appliquèrent à tous les défenseurs du célibat des prêtres, le terme injurieux inventé par le peuple de Milan[2]. Les contem-

[1] Baggiolini et Krone prétendent, mais à tort, que c'est le nom particulier des partisans de Dolcino; il est vrai qu'on appelait quelquefois ces derniers *Patarins,* mais ce fut à l'époque où ce nom avait déjà reçu une signification plus étendue.

[2] *Si quis esset qui Gregorio communicaret,... hic hæreticus, destructor regni,... et*

porains expliquèrent ce nom d'une manière assez singulière ; le chroniqueur Arnoulphe le dérive du grec *Pathos, quod latine dicitur perturbatio,* à cause des troubles suscités par Ariald ; Hugues de Flavigny pense, et Ducange (V, 157) le pense avec lui, que les adhérents de Grégoire VII ont été appelés ainsi, parce qu'ils donnaient à ce pape le nom de *Pater*. L'explication des Bénédictins, dans leurs additions au glossaire de Ducange, nous paraît être la seule vraie ; suivant eux les partisans d'Ariald se réunissaient en 1058 à Milan dans un endroit mal famé, appelé *Pataria ;* de là le peuple, qui préférait encore les prêtres mariés aux célibataires, leur donna par dérision le surnom de Patarins. Par une transition facile, le même surnom fut donné dès lors non-seulement aux partisans de Grégoire VII, qui avait défendu à jamais le mariage des prêtres, mais aussi aux Cathares, qui condamnaient le mariage en général ; cette partie de leur doctrine était une de celles qui frappaient le plus l'esprit de la foule. Le quartier de la Pataria était celui des chiffonniers et des fripiers ; encore vers 1276 ces industriels s'appelaient *Patari* dans plusieurs villes italiennes, comme à Milan, à Parme, à Pavie ; à Pavie ils formaient même une corporation ayant ses statuts particuliers (Krone, 21, note cinquième). A Rimini il y avait une rue des Patarins, *vicus Patarinia ;* il y a encore aujourd'hui dans quelques villes de l'Italie des rues ou quartiers de ce nom ; au dernier siècle la *Pattaria* ou *Contrada de' Pattari* à Milan existait encore (Krone, *l. c.* Ducange, V, 137). Ce mot venait d'une expression particulière aux patois méridionaux, *pates,* signifiant vieux linge (Pierquin, 72).

Cette opinion a été adoptée par plusieurs des principaux historiens du dernier siècle et de nos jours[1]. Il paraît que vers le commencement du treizième siècle les Cathares d'Italie adoptèrent eux-mêmes le nom de Patarins, et que, n'en connaissant pas l'origine, ils l'interprétèrent en leur faveur ; nous nous appelons Patarins, disaient-ils dès lors, parce que nous sommes exposés tous les jours à *pâtir* pour notre foi, et à laisser notre vie

quodam adinventitio nomine PATERINUS *dicebatur.* Hugo Flaviniac., 228. Benzo, évêque d'Albe, en Italie, partisan ardent de l'empereur Henri IV, dit d'Alexandre II, que c'est lui qui *primitùs* PATARIAM *invenit;* et de Grégoire VII : *congregavit* PATARINOS *ex viis et sepibus, et replevit totam terram urticis et vepribus. Qui dicebant non est templum, non est sacerdotium, nuptiarum improbabant stabile negotium.* (*Panegyricus in Henricum IV,* p. 1034, 1064).

[1] Muratori, *Antiquit. ital.,* V, 84 et suiv. Füslin, I, 45. Mosheim, *Institut. hist. eccles. antiq. et recent.,* 352, note *m.* Gieseler, *Dissertat.* sur Reinerius, 17. Voy. aussi Jas, 37, et Rettberg, dans Ersch et Gruber, *Allgemeine Encyclop.,* sect. III, t. XIII, p. 260.

pour elle : *In exemplum martyrum, qui pro fide catholicà martyria subierunt*, PATARENOS *se nominant, velut expositos passioni* (Loi de Frédéric II, an. 1224; Mansi, XXIII, 588[1]). Cette explication, qui a séduit même quelques auteurs modernes, ne peut se justifier ni historiquement, ni grammaticalement. Suivant quelques écrivains, comme Allix, Blair, Muston, etc., le nom de Patarins ne doit désigner que les Vaudois d'Italie; c'est une erreur, réfutée par tous les anciens documents; les dualistes sont indifféremment appelés Cathares ou Patarins, et toujours expressément distingués des Vaudois.

3° *Poblicans.* C'est le nom que les Cathares ont eu surtout dans le nord de la France et en Angleterre, depuis le milieu du douzième siècle; en 1167 : « *Deonarii seu* PUBLICANI ; » *Hist. Vizeliac. Monast.*, 343 ; en 1179 : « *Quos alii* PUBLICANOS *vocant;* » concile du Latran, Mansi XXII, 232; à l'année 1180 : « *Illorum quos* PUBLICANOS, *vel*... POPULICANOS *vocant, hæresis;* » *Chronol.* Roberti Altissiod., 248 ; « *Quos* POPELICANOS *vulgari nomine dicunt;* » Guill. Brito, 102; Albericus, II, 420; — « *Gallice etiam dicuntur ab aliquibus* POPELICANT ;» Steph. de Bellavillà, 90 ; — « *Merveille est coment homs devient* POPELICANS ; » Roman de Chantepleure, ms., chez Ducange, V, 350. — En Angleterre : Guill. Neubrig., 155; Radulph. Coggeshale, 92.

Ce nom fut introduit sans doute par les croisés qui, ayant trouvé en Grèce et en Asie des Pauliciens, donnèrent, à leur retour en Occident, le même nom aux dualistes cathares, qu'ils confondaient avec les dualistes orientaux. Παυλικιανοὶ ou Παυλικανοὶ était prononcé par les Grecs *Pawlikani*, dont les Français ont pu faire facilement *Poblicans*, lequel nom n'est ainsi que la prononciation française de *Pauliciens.* Cela est prouvé par Villehardouin (chez Buchon, III, 156), qui appelle les Pauliciens qu'il avait rencontrés en Orient, *Popelicans;* par Tudebod (*Hist. de Hierosolymit. itinere*, chez Duchesne, IV, 782), qui les appelle *Publicani.* Cette explication du nom de Poblicans donné aux Cathares, est celle de Ducange (V, 350); de Mosheim (*Institut. hist. eccles.*, 380) ; de Maitland (91). Ce dernier auteur a voulu en inférer que les Cathares ont été identiques avec les Pauliciens ; mais outre qu'il faudrait prouver qu'ils se sont eux-mêmes

[1] De la loi de Frédéric II cela passa dans les Assises de Charles I[er] de Sicile : *Li vice de ceaus sont coneu en leur anciens nons, et ne vueulent mie qu'ils soient appelé par leur propres nons, mais s'appellent* PATERINS, *par aucune excellence, et entendent que Paterins vaut autant come chose abandonnée à souffrir passion en l'essemble des martyrs, qui soufrirent torment pour la sainte foy.* Chez Ducange, V, 137. Cette opinion fut adoptée par Kiesling, p. 22, et même par Sismondi, *Hist. de France*, VI,570.

donné ce nom avant les croisades, il faudrait aussi démontrer l'identité de la doctrine, et l'un est aussi impossible que l'autre.

D'Argentré (I, 81) dérive assez bizarrement le nom de *Poblicans* de la *Novempopulanie;* d'autres, comme Jas (35), et Hahn (51), pensent que c'est un sobriquet donné à des hérétiques qui n'étaient en général que des hommes du peuple, *populicani;* d'autres encore, comme Néander (V, 761), s'imaginent que c'est une allusion aux publicains de mauvaise vie, dont il est parlé dans les Évangiles[1]. Toutes ces opinions sont démontrées fausses par les passages des historiens des croisades, qui ont appelé Poblicans les Pauliciens.

En Flandre les Cathares étaient appelés au douzième et au treizième siècle, *Piphles* ou *Piphiles;* en 1157 : « *De Piphilis* » (Concile de Reims; Mansi, XXI, 843); en 1165 : « *Hos . . . Flandria Piphiles . . . appellat* » (Eckbert 898); p. 911 il dit *Piphiles;* en 1236 : « *. . . quos quidam vocabant... Piflos* » (*Chron. S. Medardi*, 491). H. Schmid (437), Hahn (51), etc., ont cru devoir dériver ce nom du mot allemand *Pöbel*, populace[2]; il nous paraît plutôt que ce n'est qu'une corruption de Poblicans.

Dans l'*Histoire du monastère de Vézelay*, publiée par D'Achéry, on trouve le nom de DEONARII *seu Poblicani;* dans la seconde édition du *Spicilége* (II, 560), *Deonarii* est corrigé par *Telonarii;* Dom Bouquet (XII, 343) a rétabli la première forme[3], quoiqu'on n'en sache pas le sens. Il se peut que *Deonarii* soit corrompu pour *Telonarii,* et que ce nom soit une interprétation tentée par l'historien de Vézelay, lequel, ne connaissant ni le sens ni l'origine du mot de Poblican, crut que c'était synonyme de publicain ou péager, et désignait des gens réprouvés.

4° En France, tant dans le Midi que dans le Nord, et surtout au douzième siècle, les Cathares étaient fréquemment appelés *Tisserands, Texerants,* à cause du grand nombre de partisans que la secte avait parmi les ouvriers exerçant ce métier. « TEXTORES » (Gaufridi *Epist., in S. Bern. Opp.* II, 1208). « *Hos... Gallia* TEXERANT, *ab usu texendi, appellat* » (Eckbertus 898).

5° Au commencement du treizième siècle il y avait en Italie des Cathares auxquels on donnait le nom de SPERONISTÆ (voy. la loi de Frédéric II, an. 1224, chez Mansi, XXIII, 590); de là ce nom passa dans l'ouvrage d'Étienne de Belleville (p. 86), et dans les sermons du moine Berthold,

[1] Néander admet d'ailleurs toutes les opinions à la fois sur l'origine du nom de Poblicans.

[2] Schmid croit que Poblicans vient du latin *Publicani,* par quoi on a voulu rendre *Piphli :* c'est aller à rebours.

[3] Ducange, II, 803, n'a pas la variante.

lequel en fit *Sporer* (p. 302). Gieseler (II, II, 597, note *f*) suppose que ce nom vient d'un métier (faiseur d'éperons), de même qu'on appelait les Cathares Tisserands. Il est plus naturel d'admettre que les Cathares, ainsi appelés, étaient des adhérents particuliers de l'évêque Robert de Sperone, au douzième siècle. Le nom de Sperone se retrouve encore au seizième siècle en Italie ; les *Dialogues*, publiés en 1546 à Venise, par Sperone Speroni, furent mis à l'index par l'inquisition (*Index librorum prohibit.*, Genève, 1619, in-4°, p. 761). Selon Léger (I, 155), Robert de Sperone aurait été le disciple et le continuateur d'Arnauld de Brescia. Cette assertion n'est fondée sur aucune donnée historique. Comme l'Église cathare française en Italie, dont Robert de Sperone était évêque, revint avec lui au dualisme absolu, on peut admettre que le nom de Spéronistes dût désigner ceux des membres de cette Église qui restèrent fidèles à ce système, lorsque plus tard elle adopta quelques opinions de la branche de Bagnolo.

6° *Bulgares.* Ce nom, qui à plusieurs historiens a servi de principale preuve en faveur de l'origine slave ou au moins orientale du catharisme, n'a été employé ni avant le treizième siècle, ni ailleurs qu'en France. Il fut apporté en ce pays sans doute par des croisés qui, en Thrace et en Bulgarie, avaient rencontré des hérétiques professant les dogmes dualistes ; il devint plus général, lorsqu'on eut connaissance des relations que les Cathares slaves cherchaient à rétablir avec ceux du Languedoc. « BURGARI, *quia latibulum eorum speciale est in Burgaria* » (Steph. de Bellavilla, 86, 90) ; « BULGARORUM *hæresis* » (*Chronol.* Roberti Altissiod., 274) ; « ...*Cels de* BOLGARIA... » (Guill. de Tudèle, p. 4, v. 45) ; « *Quos quidam vocabant* BULGAROS... » (*Chron. S. Medardi*, 491) ; « BULGRI *sive* BULGARI » (Albericus, II, 569). Le nom de Bulgare, contracté et corrompu en *Bougre* devint très-commun en France. « BUGARES... BUGRE... » (Matth. Paris, 236). « BOGRI » (*Chron. Lobiense*, 1427). Les BOUGRES *en Aubigeois* (*Vie de saint Louis*, par le confesseur de la reine Marguerite, chez Bouquet, XX, 63). Villehardouin (chez Buchon, III, 172, etc.) avait déjà appelé la Bulgarie *Bougrie* (voy. aussi Ducange, I, 800, 801). De même que Patarin en Italie, Bougre finit par désigner les hérétiques en général, et de même qu'au mot *Ketzer*, en Allemagne, et au mot *Vaudois*, en France, on lui donna quelquefois un sens plus détestable encore, en s'en servant pour qualifier un crime horrible et contre nature ; on voulait que le même mot flétrît à la fois l'excès le plus honteux que l'homme pût commettre et le refus de croire au catholicisme[1].

[1] ...*Se aucuns est souspeçonneux de* BOUGUERIE... Établissements selon l'usage de Paris. *Ordonn. des rois de France*, I, 175, chap. 85. Ici le mot nous paraît synonyme d'hérétiques en général. Dans la supplication du peuple de France au roi contre

7° Nous avons parlé dans l'exposition de la doctrine, tant du nom de *Bonshommes*, par lequel le peuple désignait les parfaits et que les écrivains catholiques appliquaient quelquefois à la secte tout entière, que de celui d'*Hérétiques* par excellence, par lequel dans le midi de la France on distinguait les Cathares des Vaudois. Quant au nom d'*Albigeois*, que plusieurs auteurs postérieurs étendent aux Cathares de tous les pays, il se trouve pour la première fois chez le moine Gaufrid, auteur de la *Chronique du monastère de Vigeois*, et vivant vers la fin du douzième siècle. Il s'en sert à l'année 1181 (p. 448), pour désigner les Cathares du pays albigeois[1]. Ce nom ne devint général que depuis le commencement du treizième siècle, surtout depuis la croisade; à cette époque on s'habitua à appeler Albigeois tous les adversaires des croisés : Cathares, Vaudois, catholiques; on le fit, parce que sous le nom d'Albigeois on comprenait une grande partie de la France méridionale[2]. Plus tard ce nom fut réservé aux seuls Cathares, que parfois on se bornait aussi à appeler les *hérétiques toulousains* ou *provençaux*.

8° Un nom particulier se trouve dans la *Chronique* de Lambert Petit, moine de Liége, à l'année 1210 (p. 37), *Hœresis Abnoitarum*. Jas (p. 31) croit que cela vient de *Ebionitœ* et que ce sont les Pasagiens; mais ce qui est dit de cette hérésie prouve qu'il s'agit de Cathares. A moins que *Abnoitœ* ne soit une erreur de copiste, nous ignorons ce que pourrait signifier ce nom.

9° En Allemagne il y avait au treizième siècle un parti hérétique, appelé les *Runcariens :* RUNCARII (addit. à Reinerius, chez Gretser, 27; manuscrit d'Yvonetus, à la Bibliothèque de Strasbourg, cod. C, 30); RUNCHARII (ibid., cod. A, 178); RUNGARII (ibid., cod. B, 174); RUNCARI (Petrus de Pilichdorf, 315); RUNKELER (Berthold, 302). Ils paraissent avoir été des Cathares[3]; les Vaudois les réprouvaient : *Waldenses reprobant, imo*

Boniface VIII (Bulaeus, IV, 15), ce pape est appelé hérétique et *Boulgare*, et le roi «défenseur de la foy, destructeur des *Boulgres*» (Ducange, I, 801).

[1] Comp. Vaissette III, note 13, p. 553 et suiv., et Jas, 69 et suiv.

[2] *Dicti sunt* ALBIGENSES, *propter hoc, quia illam partem Provinciæ, quæ est versus Tolosam et Agennensem urbem, circa fluvium Albam, primò in Provinciâ infecerunt.* Steph. de Bellavillâ, 90.

[3] On sait très-peu sur les doctrines des Runcariens, et ce que l'on en sait est assez contradictoire. L'interpolateur de Reinerius dit, p. 30, que RUNCARII *in magnâ parte concordant cum* PATRINIS, NISI *quod dicunt (scil Patrini) quod a cingulo deorsum non committatur mortale peccatum* (Mat. XV, 19); *...item quia nolunt mentiri; ideo nunquam dant rectas responsiones,... utuntur æquivalentiis et aliis fallaciis... Unde magna cautela habenda est in eorum responsionibus.* Suivant un traité des hérésies, manuscrit à la Bibliothèque de Strasbourg, cod B, 174, f° 47^{b}, ils auraient

nauseant RUNCAROS (Petr. de Pilichdorf, *l. c.*). Quant à l'origine de ce nom, nous ne saurions en parler avec certitude. L'interpolateur allemand de Reinerius Sacchoni dit seulement : *vocantur Runcarii a villà* (p. 40). Comme la loi de Frédéric II contre les sectes (Mansi XXIII, 590) les appelle *Roncaroli*, Gretser en a conclu (p. 11) que le nom vient du bourg de*Roncali* près de Plaisance. Gieseler, au contraire, penche à croire (II, II, 597, note *f*) qu'il dérive de quelque village allemand nommé *Runkel.* Jacques Grimm enfin, sur Berthold (p. 215), voudrait le ramener à la coutume de quelques hérétiques d'Allemagne de porter des poignards; l'ancien mot germanique *Runco* signifiait coutelas.

NOTE SEPTIÈME.

SUR LES NOMS DE QUELQUES BRANCHES DE LA SECTE.

Les *Bogomiles.* Selon Euthymius, *Narratio de Bogom.*, p. 5, ce nom est composé des mots bulgares *Bog*, qui signifie Dieu, et *Milui*, qui signifie aie pitié, de sorte qu'un Bogomile est un homme qui implore la miséricorde de Dieu. Cette explication a été longtemps généralement adoptée; on a cru que les Bogomiles avaient reçu ce nom, parce qu'ils avaient la coutume de répéter souvent dans leurs prières la formule : Dieu, aie pitié de nous. Mais, comme l'observe Gieseler dans son édition d'Euthymius, cette étymologie n'est pas conforme aux usages de la langue slave. En effet, *Bogomil* veut dire un homme qui aime Dieu; on trouve çà et là dans des documents relatifs à l'histoire des nations slaves, le nom de Bogomil ou de Bohomil comme synonyme de Théophile (voy. Gieseler, édit. d'Euthymius, p. 5, note 2). Euthymius, qui ignorait sans doute la langue slave, mais qui avait entendu peut-être la formule *pomilui*, aie pitié (la formule com-

eu des doctrines en partie analogues à celles des Vaudois. Après avoir rapporté ces dernières, ce manuscrit continue : *Runcarii dicunt idem per omnia* (savoir que les Vaudois). *Item dicunt etiam quòd baptismus sacerdotis existentis in peccato mortali non valet, et si baptizent ipsos pueros, ab ipsorum sacerdotibus rebaptizari faciunt. Item dicunt quòd sacerdotes eorum possunt conficere ex quolibet vase. Item quòd missa non prosit defunctis. Item non credunt quòd papa, episcopi, vel sacerdotes de eorum licentià possint dare indulgentias et auctoritatem*, etc. Suivant Gieseler, *Dissertat.* sur Reinerius, p. 23, *falluntur qui Runcarios... aut ad Catharos aut ad Waldenses propterea referunt, quòd in solà Summà Reinerianà... eorum mentio fiat.*

plète est *Gospodine pomilui,* Seigneur, aie pitié), a pu croire qu'elle était l'origine de *Bogomil.* Aujourd'hui il est certain que ce mot signifie ami de Dieu; plusieurs sectes hérétiques du moyen âge, entre autres les Cathares occidentaux eux-mêmes, aimaient à se donner ce nom.

Les *Albanenses.* Reinerius (p. 1761) donne ce nom aux dualistes absolus; ils l'ont aussi dans la loi de Frédéric II, rendue, en 1224, contre les hérétiques (Mansi, XXIII, 586). On pourrait rattacher ce nom à la ville d'Albano, en Italie; mais rien ne prouve qu'il y ait jamais eu en cette ville des Cathares, tandis qu'encore au quatorzième siècle ils remplissaient toute la province de l'Albanie (Farlati, IV, 382).

Les *Concorezenses.* Les dualistes mitigés sont appelés par Reinerius *Concorrezenses, hi de Concorrezio.* Il y a beaucoup de variantes de ce nom : *Concorrenses* (Reinerius, *l. c., Carracenses, Garatenses* (loi de Frédéric II, *l. c.*); *Corezium* (Vignier, p. 268); *Ji de Correrio, Correrii* (Guido de Perpignan, f° 75[b]; c'est une faute sans doute pour *Ji de Corezio*). Nous ne connaissons en Italie aucun endroit qui eût pu donner lieu à ce nom, à moins que ce ne soit Corregio, dans le duché de Modène; mais il nous semble plus rationnel de préférer une étymologie qui nous ramène sur l'autre bord de l'Adriatique. Or, dès le dixième siècle il y avait en Dalmatie une ville florissante, nommée *Corizé, Goriza* ou *Goricia.* Dès 978 on trouve *Gorica* ou *Goriza* (Schaffarik, II, 344); dans une charte de 1001, on lit : *...villa, quæ slavonicâ linguâ vocatur* GORIZIA (De Rubeis, *Monumenta,* etc., p. 489); en 1078 le nom est écrit *Corize* (Schaffarik, II, 298). C'est aujourd'hui Gœrtz ou Goricie. On dira peut-être que dans ce nom manque la syllabe préfixe *con*, qui paraît dans la forme employée par Reinerius; mais la même difficulté se présenterait si l'on voulait faire dériver ce nom de Correggio. D'ailleurs, il y a des variantes qui n'ont pas cette préfixe.

Si l'on nous observe que Reinerius, qui a énuméré les principales Églises cathares slaves, italiennes et françaises, ne dit rien d'une Église de Corize ni d'une d'Albanie, nous pouvons répondre qu'il y a aussi d'autres Églises importantes qu'il n'a pas mentionnées. Du reste, nous ne faisons ici qu'une conjecture; nous ne nous y arrêtons qu'à défaut d'une explication plus satisfaisante des noms de deux branches. Monéta ne se sert d'aucun de ces deux noms; en outre ils paraissent avoir été inconnus en France.

Les *Bagnolenses.* Une branche des dualistes mitigés, se rattachant à l'ordre d'Esclavonie, était appelée la secte de *Bagnolo.* Reinerius (p. 1761) les appelle *Bagnolenses;* Vignier (p. 268) parle de *Bagnolo;* d'après une variante de Reinerius, il faudrait lire *Bajolenses;* dans la loi de Frédéric II, *l. c.,* on trouve *Bagnaroli;* et chez Guido de Perpin., f° 76[a] : *Ji de Ba-*

rulo. Il y a en Italie plusieurs endroits du nom de Bagnolo, un dans le Milanais, un autre dans le royaume de Naples, à la source du Calore. Il est à supposer qu'il s'agit de la petite ville lombarde.

NOTE HUITIÈME.

NOMS QUI DANS LA HAUTE-ITALIE RAPPELLENT LA PRÉSENCE DES BULGARES.

En 1149 on trouve dans le diocèse de Vercelli un château de *Bulgaro* (*Historiæ patriæ monum.*, Cart., I, 794); en 1202 on rencontre un seigneur Rainerius, en 1209 un seigneur Falco, et en 1231 un seigneur Guillaume de *Bulgaro* (*l. c.*, 1087, 1162, 1315).

Dans le diocèse de Turin, *juxta Sturiam*, il y a, dès 1047, un endroit nommé *Bulgaro* (*l. c.*, 562; aussi en 1120 et en 1146, p. 744, 788). En 1159 la cathédrale de Turin possède une *curtis de Bulgari* (*l. c.*, 816). Une famille noble de Turin, en 1116, s'appelle les *Bulgarello* (*l. c.*, 741). Vers 1160 vivait à Bologne un jurisconsulte renommé, appelé *Bulgarus de Bulgariis*. Belisario *Bulgarini*, de Sienne, était également un jurisconsulte, vers 1600. Encore aujourd'hui il y a des *Bulgarini* en Italie; en 1845 *Alessandro Bulgarini* publia à Florence un roman historique.

Ces noms prouvent qu'au commencement du onzième siècle déjà, il y a eu non-seulement des relations fréquentes entre la Bulgarie et l'Italie, mais qu'il s'est même formé en ce pays des établissements et des familles bulgares. Krone (p. 20) a voulu en conclure que c'est par ces familles que le *manichéisme* cathare a été introduit en Italie, mais personne ne peut prouver qu'elles aient été hérétiques. Il nous suffit d'avoir en ces noms une preuve évidente des rapports entre les populations slaves et celles de la Haute-Italie; déterminer les personnes qui ont apporté le catharisme aux Italiens, c'est là une chose impossible.

NOTE NEUVIÈME.

OPINIONS DE QUELQUES AUTEURS PROTESTANTS SUR LES CATHARES D'ORLÉANS, D'ARRAS, ETC.

Cathares d'Orléans, 1022. Basnage (*Hist. de l'Église,* II, 1388 et suiv.) essaie de prouver que ces hérétiques, loin d'avoir été des dualistes, ont

enseigné une doctrine conforme à celle des protestants. Quand on se rappelle que Basnage est du nombre de ceux qui prétendent que le reproche de dualisme fait à des hérétiques quelconques du moyen âge n'est qu'une calomnie, et que c'est chez lui un parti pris de faire passer la plupart de ces hérétiques pour des chrétiens, précurseurs de la Réforme, on ne s'arrêtera pas à son opinion. Suivant Mosheim (*Institut. hist. ecclesiast.,* 381), et suivant Schrœckh (XXIII, 333), les hérétiques d'Orléans ont été des mystiques, non manichéens, assez semblables aux Frères du libre esprit; pour H. Schmid, au contraire (p. 413), ils ont été des mystiques manichéens. Cette diversité de jugements se comprend par le peu de renseignements que l'on possède sur le système de ces sectaires; nous avons tâché de prouver par le rapprochement des faits comme par l'analogie des doctrines, qu'ils ont été réellement des membres de la secte cathare.

Cathares d'Arras, 1025. Pour Basnage (II, 1390), Mosheim (381), Schrœckh (XXIII, 348), ces hérétiques ont été des chrétiens évangéliques non manichéens. La remarque que nous venons de faire au sujet des hérétiques d'Orléans, s'applique aussi à ceux d'Arras, ainsi qu'à ceux de Monteforte, de Goslar, etc., qu'on a également voulu défendre contre l'accusation de dualisme. Il est inutile de nous y arrêter davantage.

NOTE DIXIÈME.

SUR L'ORIGINE DES VAUDOIS.

La plupart des auteurs qui se sont occupés de l'histoire des Vaudois, ont assigné à cette secte une origine antérieure à Pierre Waldo. Je ne puis pas admettre cette opinion, et voici pourquoi. Les raisons sur lesquelles on la fonde peuvent se réduire au nombre de trois : les traditions, les noms et les écrits des Vaudois.

1° On dit, d'après Reinerius (p. 1775), Pierre de Pilichdorf (dans la *Bibl. PP.*, Col., XIII, 312), et d'autres, que de bonne heure les Vaudois ont prétendu que leur origine date des temps du pape Silvestre Ier; on va plus loin, et on assure qu'ils sont les successeurs directs des premières communautés chrétiennes établies soit dans les vallées du Piémont soit dans le midi de la France; ils auraient conservé ainsi la succession et la tradition apostoliques, au milieu de l'Église romaine, dans des siècles où celle-ci se détachait de plus en plus de la pureté de la doctrine primitive. C'est l'opinion de Léger, d'Allix, de Beausobre, de Basnage, de la plupart des historiens anglais, et en dernier lieu de MM. Muston, Monastier et Hahn.

Il est vrai, on ne peut pas prouver cette opinion par des faits positifs, mais à défaut de témoignages historiques on a recours à des hypothèses. On pose en principe la *possibilité* d'une opposition faite dès les premiers siècles par certaines communautés piémontaises aux abus qui commençaient à se glisser dans l'Église, et on se hâte de conclure de la possibilité à la réalité. Mais, je le demande, est-ce là un procédé que la critique historique puisse admettre? Suffit-il de dire, une chose a été possible, donc elle a été réelle? Je ne le pense pas. On cite, il est vrai, l'exemple de Claude de Turin; on va même jusqu'à en appeler à Agobard de Lyon; on ne saurait penser, dit M. Monastier (t. I, p. 31 et suiv.), que Claude de Turin n'eût pas laissé de nombreux partisans, appartenant aux Vaudois du Piémont; à l'évêque Agobard, vivant au neuvième siècle, le même auteur rattache Pierre Waldo, vivant trois siècles plus tard. Mais ni Claude ni Agobard ne se sont séparés de l'Église; le nom de ce dernier surtout est invoqué d'une manière tout à fait gratuite; si l'on ne saurait nier l'énergie et la véhémence avec lesquelles Claude de Turin a attaqué certains abus, on ne sait rien d'une opposition pareille qu'aurait faite Agobard. Ou veut-on parler de son opinion sur le culte des images? Mais cette opinion était au neuvième siècle celle du clergé franc tout entier, elle n'était pas circonscrite au diocèse de Lyon, on ne voit donc pas pourquoi elle aurait pu devenir, dans cette seule localité, un point d'attache pour une opposition beaucoup plus énergique et plus complète, qui a éclaté dans cette ville trois siècles plus tard. La connexion entre les Vaudois du douzième siècle et les évêques Claude et Agobard est une pure supposition; il n'y a pas le moindre fait historique qui pût prouver l'existence de partisans que ces prélats eussent laissés soit dans le Piémont soit à Lyon. La tradition des Vaudois, qu'ils remontent jusqu'aux temps de Silvestre, ne peut pas être alléguée; il n'en est pas fait mention avant le treizième siècle; elle ne doit sans doute son origine qu'à la polémique de l'Église qui, reprochant aux Vaudois leur nouveauté, les engagea eux-mêmes à chercher leur point de départ dans des temps plus reculés; cela est d'autant plus probable, que presque toutes les sectes du moyen âge avaient oublié leur véritable origine. On invoque, il est vrai, un passage de la *Nobla Leyczon*, mais à tort, car dans ce passage il est simplement dit que depuis Silvestre, les papes et les ecclésiastiques en général ont perdu le pouvoir de pardonner les péchés (vers 409 et suiv.):

Tuit li papa que foron de Silvestre entro en aquest,
E tuit li cardinal et tuit li vesque e tuit li aba,
Tuit aquisti ensemp non han tan de potesta,
Que ilh poissan perdonar un sol pecca mortal
Solament Dio perdona, que autre non ho po far.

2° Comme on n'a pas pu s'empêcher de sentir la faiblesse d'une hypothèse dénuée de toute espèce de fondement historique, on a cru trouver dans le nom des Vaudois un argument infaillible pour prouver leur antériorité à Pierre Waldo. Ce nom, dit-on, signifie habitants des vallées. M. Hahn surtout, dans le second volume de son *Histoire des sectes du moyen âge,* se donne beaucoup de peine pour démontrer que cette signification est la seule admissible. Il se fonde d'abord sur des passages de deux auteurs de la fin du douzième siècle, d'Ébrard de Béthune et de Bernard de Fontcaude; Ébrard (p. 177) dit que les Vaudois portent ce nom, *eo quòd in valle lachrymarum maneant;* selon Bernard ils sont ainsi appelés *a valle densà, eo quòd profundis et densis errorum tenebris involvantur* (*Contra Waldenses*, chez Gretser, XII, II, 196). On pourrait ajouter encore le passage suivant, tiré d'un manuscrit du quatorzième siècle, appartenant à la Bibliothèque de Strasbourg : *Waldenses dicuntur a valido mago, vel a valle, ut alii dicunt, quia in valle orti sunt.* Mais ces passages prouvent-ils en effet quelque chose? Il me semble que non, car les deux premiers ne donnent que des étymologies arbitraires, l'une allégorique, l'autre polémique; celui du manuscrit de Strasbourg est trop vague et date d'une époque trop éloignée de l'origine de la secte, pour qu'il soit permis d'en tirer une induction. M. Hahn invoque ensuite le témoignage de Léger, suivant lequel le canton de Vaud s'est appelé jadis *comitatus Waldensis;* je pourrais citer aussi une charte de l'année 1118, dans les *Monumenta historiæ patriæ* publiés à Turin (t. I, p. 447), où le même nom est donné au val d'Aoste. Mais le canton de Vaud qu'a-t-il de commun avec la secte des Vaudois? et que prouve la charte de 1118, si à cette époque la secte n'a pas encore existé? Deux remarques me paraîtront ici suffisantes : c'est d'abord que dans le temps de la première apparition publique de la secte, à la fin du douzième siècle, on n'a jamais dérivé son nom de Vaudois de vallées où elle aurait habité et d'où elle serait sortie; c'est ensuite que l'étymologie qui fait venir Vaudois de *vallis* ne peut pas se justifier. Si *vallis* était la racine, on aurait *Vallenses* au lieu de *Waldenses;* il est vrai que le Flamand Ebrard s'est servi du terme de *Vallenses*, mais il l'a fait arbitrairement, dans l'intérêt de son explication allégorique du nom. D'où viendrait, du reste, que les habitants de quelques vallées du Piémont eussent reçu de préférence à d'autres le nom d'habitants de vallées? Dans l'ancien français Vaudois ne signifie jamais habitant d'une vallée; *Vaudès* (*Nobla Leyczon*, vers 372) et *Valdrès* (Guillaume de Tudèle, vers 3502), dans la langue provençale, n'ont pas non plus ce sens. Si le nom devait être dérivé d'un mot latin ou français usité au moyen âge, je ne comprendrais pas comment, en 1192, l'évêque de Toul eût pu parler d'hérétiques

qui vocantur Wadoys (Mansi, XXII, 650), ni comment César d'Heisterbach eût pu signaler à Metz les progrès d'une *hæresis Waldosianā* (p. 379). Évidemment ces formes-là ne sont pas favorables à la dérivation du mot *Vaudois* du mot latin *vallis*. Ou bien le nom serait-il d'origine italienne? Mais alors ce serait *Vallegiani* au lieu de *Valdesi*. (Comp. aussi les *Recherches historiques*, de M. Charvaz, *sur la véritable origine des Vaudois*, Paris, 1836, in-8°, p. 130 et suiv.)

3° Un troisième argument qui doit être plus décisif encore, et sans lequel peut-être on n'eût pas songé à une étymologie insoutenable, est tiré des écrits des Vaudois et principalement de la *Nobla Leyczon*. On sait que plusieurs de ces documents portent des dates remontant jusqu'aux premières années du douzième siècle. Cependant il me paraît hors de doute que le manuscrit le plus ancien, conservé à Genève, est d'une époque plus récente. J'ignore d'où viennent les dates de 1120, 1126, etc., mais pour peu qu'on se soit occupé d'anciens manuscrits, on saura qu'on ne peut pas toujours se fier à de pareilles dates; elles proviennent très-souvent de suppositions postérieures. Cela me paraît être le cas pour les écrits des Vaudois. L'erreur provient évidemment d'un passage mal compris de la *Nobla Leyczon*. Dès les premiers vers, ce poëme parle d'une période de 1100 ans; on en a conclu, qu'il a été écrit vers l'an 1100. Voici le passage, vers 6 et suiv. :

> *Ben ha mil e cent ancz compli entierament*
> *Que fo scripta l'ora car sen al derier temp;*
> *Poc deorian cubitar, car sen al remanent.*

On le voit, le poëte dit simplement que mille et cent ans sont accomplis depuis que fut écrite l'heure du dernier temps, c'est-à-dire de la fin du monde. L'époque où fut écrite cette heure, peut-elle se rapporter à la naissance de Jésus-Christ? Il est vrai que selon Raynouard la date de l'an 1100 mérite toute confiance (II, p. 142); mais quoiqu'il m'en coûte de contredire une autorité aussi respectable que celle d'un des plus savants connaisseurs des langues romanes, je ne puis adopter cette opinion; je crois devoir me ranger plutôt du côté de M. Gieseler, quand il admet (t. II, p. 2, p. 561), que dans les vers susmentionnés, le poëte ne compte pas depuis la naissance du Christ, mais depuis la rédaction de l'Apocalypse, où il est parlé du règne de mille ans et de la fin du monde (p. ex. chap. XX); cela nous conduit, pour l'époque de la composition de la *Nobla Leyczon*, à la fin du douzième siècle. Et, en effet, ce poëme ne me paraît pas avoir été écrit plus tôt; il date évidemment d'une époque où la doctrine vaudoise ne s'était pas encore dégagée entièrement du dogme catholique, mais où la

secte était déjà exposée à des persécutions; cette époque, c'est la fin du douzième siècle. On sait que dans l'origine les Vaudois n'avaient aucunément l'intention de se détacher complétement de Rome; cela est prouvé par leur démarche auprès d'Alexandre III au concile du Latran de 1179; or, dans la *Nobla Leyczon* il y a encore des traces de doctrines catholiques; elle parle de la *Sancta Maria*, de la *Nostra Dona* (*passim*), elle enseigne (vers 420 et suiv.) que les pénitences, les jeûnes, les aumônes, les prières sont des moyens par lesquels « l'âme trouve son salut; » elle appartient donc aux premiers temps de la secte. En même temps elle se prononce avec énergie contre les persécuteurs de ceux « qui voudraient montrer aux hommes du temps présent la voie de Jésus-Christ; » « tant sont persécutés, dit-elle, qu'à peine le peuvent faire » (vers 359, 360). Il en résulte qu'elle a été écrite à un temps où les Vaudois étaient déjà l'objet d'une persécution. Pour admettre qu'elle remonte jusqu'à l'an 1100, il faudrait pouvoir prouver par des faits historiques qu'à cette époque les Vaudois ont été persécutés; or, cela est impossible, à moins qu'on ne veuille, contrairement à l'évidence, confondre les Vaudois avec les Cathares.

A l'argument basé sur les mille et cent ans, on en ajoutait un autre que l'on croyait plus péremptoire encore; c'est la mention du nom de Vaudois dans la *Nobla Leyczon*. On faisait ce raisonnement : ce poëme date de 1100, or il nomme les Vaudois, donc ceux-ci ont existé à la même époque. Rien de plus naturel que ce raisonnement, si les mille et cent ans n'admettaient pas, comme on vient de le voir, une tout autre explication. La mention du nom de Vaudois est à mon avis une preuve de plus en faveur de la rédaction plus récente du poëme. Il y est dit (vers 368 et suiv.) :

Que si n'i a alcun bon que ame e tema Yeshu Xrist,
Que non volha maudire ni jurar ni mentir,
Ni avoutrar ni aucir ni penre de l'autruy,
Ni venjar se de li seo enemis,
Ilh dion qu'es VAUDES *e degne de punir,*
E li troban cayson en meczonja e engan.

Je le répète, l'histoire ne sait rien d'une persécution des Vaudois avant la fin du douzième siècle; comment ce passage, et tout le poëme qui le contient, pourraient-ils donc être antérieurs à cette époque? — Je dois mentionner ici une étymologie nouvelle du nom de Vaudois, imaginée par M. Monastier et basée sur le passage qui vient d'être cité. Selon lui (I, 84), Vaudois ne vient ni de Pierre Waldo ni de vallée; on voit, dit-il, par ces vers de la *Nobla Leyczon* que c'était originairement un terme de mépris,

signifiant sorcier, et donné par les populations catholiques aux adversaires de l'Église pour les stigmatiser. M. Monastier a raison en disant que le nom de Vaudois a été employé quelquefois pour désigner les gens accusés de sorcellerie; on s'en est servi même pour qualifier des crimes beaucoup plus honteux et plus réels que l'exercice de la magie. Mais il a tort en assurant qu'un nom donné d'abord à des criminels vrais ou imaginaires, a été donné ensuite aussi aux hérétiques; c'est le contraire qui est vrai. Le nom des hérétiques vaudois, devenu pour le peuple catholique un objet de haine, fut employé par lui pour désigner des crimes détestables; les termes de Cathares, de *Ketzer* en Allemagne, et de *Bulgares* (*Bougres*) en France, ont eu le même sort. Ce détournement du sens primitif du mot nous renvoie à une époque où celui-ci était très-connu du peuple, et où la secte qui le portait était généralement haïe et persécutée. Cette époque ne peut pas être celle de l'origine de l'Église vaudoise; M. Monastier ignore sans doute que ce n'est pas avant le quinzième siècle que les termes de *Vaudois, Vaudoisie, Vauldoyerie* paraissent avoir été employés comme synonymes de sorcellerie et d'un autre crime abominable (voy. Ducange, VI, 725). Tout ce que l'auteur de la *Nobla Leyczon* a voulu dire, c'est que le clergé commençait à qualifier de Vaudois toute personne qui censurait les désordres commis par beaucoup de clercs, et qui s'appliquait à mener une vie conforme à celle des apôtres. En donnant à quelqu'un le nom de Vaudois, on voulait lui imprimer un blâme, on le désignait comme hérétique, c'est de cela que le poëte a cru devoir se plaindre. Cette plainte est une nouvelle preuve que ce poëte a écrit à une époque où les Vaudois croyaient encore pouvoir rester dans le sein de l'Église de Rome, c'est-à-dire vers la fin du douzième siècle. Quant aux autres anciens écrits des Vaudois, portant les dates de 1120, 1126, etc., ils sont destinés en général à développer la doctrine de la secte et à faire de la controverse contre le catholicisme; on y rencontre sous ce rapport des traces trop évidentes d'un âge plus récent, pour qu'il soit possible de considérer lesdites années comme authentiques (comp. Gieseler, II, II, 561).

A ces arguments en faveur de l'antiquité de la secte vaudoise, arguments dont je viens d'essayer la réfutation, on peut opposer enfin un fait historique, attesté par le témoignage positif de contemporains qui ont été en position de connaître la vérité, et dont les récits sont d'accord dans les principaux détails. Pourquoi leur refuser la créance quand on n'a à leur opposer que des hypothèses? Le Français maître Alain (p. 175), l'Anglais Jean de Salisbury (dans ses *Nugæ Curialium*, chez Usserius, *De christ. Eccles. successione,* p. 112), à la fin du douzième siècle, l'Italien Monéta (p. 402), l'interpolateur allemand de Reinerius (chez Gretser, p. 28), les

Français Pierre de Vaux-Cernay (p. 557) et Étienne de Belleville (p. 87), dans la première moitié du treizième siècle, sont unanimes pour déclarer que le fondateur de la secte a été Pierre Waldo; je ne vois pas pourquoi je n'admettrais pas cela comme un fait, aussi longtemps que les objections aux arguments invoqués par ceux qui sont d'une opinion contraire, n'auront pas été victorieusement réfutées, et cela, non pas par des suppositions, mais par des faits patents aussi clairs que ceux qui concernent Pierre Waldo et ses premiers disciples.

NOTE ONZIÈME.

LES ARNOLDISTES, LES PASAGIENS, ETC.

Les *Arnoldistes.* C'est ainsi qu'on appela les disciples d'Arnauld de Brescia, qui, après la mort du maître, restèrent fidèles à sa doctrine et continuèrent de la répandre principalement dans la Haute-Italie. Ils sont nommés et condamnés pour la première fois par le pape Lucius III, au concile de Vérone, en 1184 (Mansi, XXII, 476). Peu de temps après, Bonacursus les mentionne dans le discours que, vers 1190, il adressa au peuple de Milan, pour le détourner des Cathares; la seule doctrine qu'il leur attribue, et qui est assez d'accord avec les tendances pratiques d'Arnauld, est d'avoir enseigné *pro malitià clericorum sacramenta Ecclesiæ esse vitanda* (D'Achéry, I, 214). Prateolus (p. 66) et quelques autres écrivains du même genre accusent les Arnoldistes de certaines erreurs dogmatiques et scolastiques, dont l'histoire ne sait rien. S'il est très-probable que vers 1190, trente ans après la mort d'Arnauld, il y a eu encore des adversaires de la hiérarchie, portant le nom du réformateur de Brescia, il est assez douteux qu'une pareille secte ait continué à subsister plus tard, quoique le nom d'Arnoldistes reparaisse encore plusieurs fois dans la suite, notamment dans la loi rendue, en 1224, par Frédéric II (Mansi, XXIII, 586). Comme à cette dernière époque il n'y a plus aucune trace positive de l'existence d'une secte arnoldiste, on peut admettre que l'empereur a pris ce nom, comme plusieurs autres, dans le décret de Lucius III, afin de condamner tous les partis hérétiques sans exception. De la loi de Frédéric II, le nom passa dans les bulles de quelques papes, ainsi que dans les ouvrages de quelques auteurs qui ont écrit ou prêché contre les sectes; il se trouve par exemple chez Étienne de Belleville (p. 86), chez Berthold (p. 302, *Arnolder*), dans deux manuscrits d'Yvo-

netus conservés a la Bibliothèque de Strasbourg. On a cru pouvoir conclure de Berthold qu'il y a eu des Arnoldistes en Allemagne encore dans la seconde moitié du treizième siècle; mais, nous le répétons, ce moine bavarois ne parait avoir connu ce nom, ainsi que plusieurs autres, que par la loi de Frédéric II. Dans l'un des deux manuscrits mentionnés, le nom est écrit *Arnostuse*, dans l'autre *Arnostuste*, preuve évidente qu'une secte d'*Arnoldistes* était inconnue sur les bords du Rhin; autrement les copistes n'auraient certainement pas substitué à ce dernier nom des formes qui n'ont pas de sens. La secte disparut probablement comme telle dès le commencement du treizième siècle; les disciples d'Arnauld se perdirent parmi les catholiques ou se confondirent avec les Vaudois, mais les germes d'opposition et de réforme continuèrent à couver secrètement dans le pays; il n'est pas impossible que les rapides progrès de Ségarelli et de Dolcino doivent être attribués à des souvenirs des principes arnoldistes.

Les *Pasagiens*. On sait très-peu sur cette secte. Elle est mentionnée pour la première fois par le concile de Vérone, en 1184 : *Passagini* (Mansi, XXII, 477). Bonacursus (p. 212), qui les nomme *Pasagii*, prétend qu'ils ont enseigné : *quòd Mosaica lex sit ad litteram observanda, et quòd Sabbatum et circumcisio et aliæ legales observantiæ adhuc habere statum debeant; quòd Pater et Filius et Spiritus sanctus, istæ tres personæ non sint unus Deus et una substantia...; omnes Ecclesiæ doctores et universaliter totam Ecclesiam romanam judicant et condemnant*. Suivant G. de Bergame, qui écrivit vers 1230 (*Specimen opusculi contra Catharos et Pasagios*, chez Muratori, *Antiquitt. ital. medii ævi*, V, 152), ils disaient *Christum esse primam et puram creaturam, et vetus Testamentum esse observandum in solennibus et in circumcisione et in ciborum perceptione et in aliis fere omnibus, exceptis sacrificiis*. La loi de Frédéric II, 1224 (Mansi, XXIII, 586) les appelle aussi *Circumcisi*. Luc de Tuy (p. 159) paraît faire allusion à ces sectaires, en parlant d'hérétiques qui *circumciduntur et sub specie Judæorum quasi gratiâ disputandi ad Christianos veniunt et hæreticas quæstiones proponunt*. Ils paraissent avoir subsisté jusque dans la seconde moitié du treizième siècle. Clément IV, en 1267, et Grégoire X, en 1274, ordonnent aux inquisiteurs de traiter comme hérétiques *quamplurimos christianos qui... se ad ritum judaicum... transtulerunt* (Ripoll, I, 489, 517).

Füslin (I, 46) et Hurter (II, 223, note 367) prétendent que le nom de Pasagiens est un nom particulier des Cathares : c'est une erreur, les Cathares rejetaient de la manière la plus absolue la loi de Moïse, tandis que les Pasagiens voulaient la conserver. Ducange (V, 120) explique ce nom par πασάγιος, très-saint; nous croyons plutôt avec Füslin (I, 46) et Jas (p. 30

qu'il signifie passagers, voyageurs, *vagabundi;* en ce sens il s'appliquerait parfaitement à des hérétiques judaïsants, allant, comme jadis les Juifs, de lieu en lieu, n'ayant pas d'habitation fixe.

La loi déjà plusieurs fois mentionnée de Frédéric II nomme encore plusieurs sectes, dont, faute de données historiques, il nous est impossible de déterminer le caractère; ce sont les *Joseppini*, les *Francisci,* les *Warini,* les hérétiques *de aquà nigrà.* Les *Ortlibenses* sont une fraction des Frères du libre esprit; quant aux autres noms qui figurent dans ladite loi, nous avons essayé de les expliquer dans le cours du présent ouvrage.

NOTE DOUZIÈME.

JUGEMENTS DE DEUX HISTORIENS CATHOLIQUES SUR LA CROISADE CONTRE LES ALBIGEOIS.

Selon Benoist (II, 62) la croisade a été «la cause du monde la plus juste;» elle a été à la fois «un projet nécessaire et avantageux à l'Église, et un moyen juste et infaillible pour les rois de France de réunir à leur couronne ces provinces partagées en autant de petits souverains qu'il y avait de comtes, qu'un esprit de fraction et de cabale en avaient séparées, pour les rendre héréditaires à leurs successeurs, quoiqu'originairement elles fussent amovibles et passagères.» Si les hérétiques osent taxer cela de violence et d'injustice, «il est encore beaucoup plus violent et plus injuste d'opprimer l'Église et de conspirer contre l'État monarchique et de se soustraire à la domination des légitimes souverains.»

Fleury en juge autrement. Dans son quatrième discours sur l'Histoire ecclésiastique (t. XVI, p. 24) il dit : «Quand je vois les évêques et les abbés de Cîteaux à la tête de ces armées qui faisaient un si grand carnage des hérétiques, comme à la prise de Béziers; quand je vois l'abbé de Cîteaux désirer la mort des hérétiques de Minerbe, quoiqu'il n'osât les y condamner ouvertement, parce qu'il était moine et prêtre, et les croisés brûler ces malheureux avec grande joie, comme dit le moine de Vaux-Cernay en plusieurs endroits de son histoire, en tout cela je ne reconnais plus l'esprit de l'Église.»

Il faut remarquer ici que Benoist a été un *jésuite*, et que l'ouvrage de Fleury a été mis à l'index par l'Église de Rome.

NOTE TREIZIÈME.

SUR LES AUTEURS QUI ONT ÉCRIT SUR LA CROISADE CONTRE LES ALBIGEOIS.

La croisade contre les Albigeois trouva des historiens déjà au treizième siècle; elle fut décrite alors tant par des témoins oculaires, que par des hommes qui avaient recueilli les souvenirs encore vivants des acteurs et des victimes de cette grande iniquité politique et religieuse. Plus tard, au milieu des mouvements de la Réforme en France, pendant les guerres du seizième siècle comme pendant les persécutions ordonnées par Louis XIV contre les protestants, la croisade contre les Albigeois fut racontée à plusieurs reprises par des auteurs placés aux points de vue les plus opposés. On s'en est occupé aussi de nos jours; grâce aux progrès des lumières et de la liberté, il ne se trouve plus de défenseurs publics de la croisade; les modernes fils des croisés eux-mêmes n'oseraient pas s'avouer les champions d'un abbé Arnauld ou d'un Simon de Montfort. Nous passerons rapidement en revue les principaux historiens de la guerre.

1° *Pierre de Vaux-Cernay*[1]. Cistercien de l'abbaye de Vaux-Cernay dans le diocèse de Paris, neveu de Guy, abbé de ce couvent, Pierre accompagna ce prélat en Provence, en 1206. Il fut dès lors témoin oculaire des principaux événements; à l'aide de ses souvenirs et des renseignements de son oncle, depuis 1211 évêque de Carcassonne, il entreprit, en 1218, d'écrire l'histoire de la croisade, heureux de voir la Provence « arrachée des griffes et des gueules des bêtes féroces » (*de ore leonum et de bestiarum manibus*). Il dédia son livre à Innocent III. Son récit commence en 1203, par l'envoi des légats Pierre de Castelnau et Raoul; il va jusqu'à la mort de Simon de Montfort, en 1218. Au chapitre deuxième, Pierre donne quelques détails sur la doctrine des Cathares; il sait qu'il y a deux partis de dualistes, il connaît assez exactement plusieurs de leurs dogmes, mais rapporte aussi quelques bruits populaires sans fondement, et paraît avoir mal compris l'une ou l'autre des croyances de la secte. Il ajoute quelques mots sur les Vaudois, selon lui beaucoup moins pervers que les Albigeois. Pierre de Vaux-Cernay est aussi hostile aux hérétiques et au comte de Toulouse qu'il est admirateur enthousiaste de Simon de Montfort. Raymond VI est pour lui un ennemi de la paix et de la foi, un tyran, un parjure, un mi-

[1] Voy. sur lui l'article de Petit-Radel dans l'*Hist. littér. de la France,* XVII, 246 et suiv.

nistre du démon, tandis que tous les actes des croisés sont les résultats d'inspirations divines, leurs exploits les plus barbares, leurs fraudes, leurs perfidies, tout est juste, pieux, agréable à Dieu. Dom Vaissette dit lui-même (t. III, avertissement, p. 3) qu'à cause de cela « il est difficile de soutenir patiemment la lecture de cet historien. » Cependant l'ouvrage de Pierre n'en est pas moins une source très-importante; il donne non-seulement des récits fort détaillés des combats et des siéges, mais précisément à cause de sa partialité passionnée pour les croisés et leurs chefs, il découvre sans scrupule les ressorts des intrigues, et met à jour les injustices et les trahisons commises contre Raymond par les légats du pape et par Simon de Montfort. Le style historique du moine est d'une simplicité inculte, d'une rudesse naïve; il ne tombe dans la déclamation que lorsqu'il se livre à ses réflexions en général très-passionnées.

L'ouvrage fut publié d'abord à Troyes, par Nicolas Camusat, chanoine en cette ville; il lui donna le titre de *Historia Albigensium* (1615, in-8°). D'après cette édition, qu'il collationna sur un manuscrit appartenant à Dom Martin Marier, religieux de Saint-Martin à Paris, Duchesne inséra le livre dans l'appendice du tome V de ses *Scriptores historiæ franc.;* il se trouve aussi dans la *Bibliotheca Patrum Cisterc.*, t. VII, et dans le tome XIX du *Recueil des historiens de la France*. Un manuscrit sur velin, in-4°, est conservé à la Bibliothèque de Reims (Hænel, 407); un autre, dit-on, à Saint-Omer. L'*Histoire littéraire de la France* (XVII, 252) fait mention d'un manuscrit qui ne se retrouve plus, contenant : *Franc. Roaldi in Petri V. S. de bello Albigensium historiam commentariorum libri duo*. L'histoire de Pierre de Vaux-Cernay fut de bonne heure traduite en français; une traduction anonyme, faite vers 1456, se trouve à la Bibliothèque nationale, collection d'Urfé, n° 63; une autre par Guillaume Pellicier, évêque de Montpellier, sous le titre d'*Histoire du comte de Montfort*, également inédite, à la même bibliothèque, ainsi qu'à celle de Sainte-Géneviève. Chassanion, qui écrivit à la fin du seizième siècle, eut sous les yeux une traductiou « en vieil françois. » Une nouvelle traduction fut faite, en 1568, par Arnaud Sorbin de Sainte-Foy, prêtre de Montech, plus tard évêque de Nevers; il la publia sous le titre d'*Histoire des Albigeois et gestes de noble Simon de Montfort*, Paris, 1568, in-8°, et de nouveau en 1569, revue sur un manuscrit du texte latin, plus complet que celui qui avait servi à la première édition. Cette traduction est dédiée à Henri de Valois, duc d'Anjou et de Bourbonnais; Sorbin dit qu'il traduit la chronique pour fournir au prince un exemple de la manière dont il faut exterminer les hérétiques modernes qui sont en tout point semblables aux Albigeois. Il est admirateur de la « sainteté des prélats et de la probité de la bonne noblesse » qui étaient à la

tête de la croisade. La traduction qui parut en 1585 (Paris, in-8°), sous le titre d'*Histoire de la ligue saincte faicte il y a* 380 *ans*, etc., *contre les Albigeois, par Des Vallées-Cernay,* est sans doute la même que celle de 1568; elle parut chez le même éditeur, Chaudière. Il paraît que le livre de Sorbin, publié plus de quarante ans avant la première publication du texte latin, fut reçu avec joie par les catholiques du temps. Il est accompagné de plusieurs pièces de vers, faisant l'éloge du traducteur, et respirant la vengeance contre les réformés[1]. Une traduction plus fidèle se trouve dans la *Collection de mémoires relatifs à l'histoire de France*, publ. par M. Guizot (t. XIV; Paris, 1824, in-8°).

2° *Guillaume de Puy-Laurens.* Cet historien était chapelain du comte Raymond VII. Il écrivit longtemps après la fin de la guerre, dont il n'avait que des souvenirs d'enfance. Sans être impartial, il n'est cependant pas fanatique comme Pierre de Vaux-Cernay; sa narration, sèche et terne, rachète ces défauts par une grande sincérité. Il continue l'histoire du Midi jusqu'en 1272; dans la dernière partie, dont il fut contemporain, il est plus étendu que dans l'histoire de la croisade elle-même; celle-ci toutefois contient des détails précieux, servant soit à compléter le moine de Vaux-Cernay soit à rectifier ses jugements.

L'ouvrage de Guillaume de Puy-Laurens fut publié d'abord, d'après trois manuscrits, par Guillaume Catel, conseiller au parlement de Toulouse, à la suite de son *Histoire des comtes de Tolose* (appendice, p. 49 et suiv.).

De là il passa dans Duchesne, *Scriptores hist. franc.* (t. V, appendice, p. 666 et suiv.), sous le titre de *Chronica super historià negotii Francorum adversùs Albigenses.*

La partie jusqu'en 1230 se trouve dans le tome XIX du *Recueil des historiens de la France*, le reste dans le tome XX. Traduit en français dans le tome XV de la *Collection de mémoires,* publiée par M. Guizot.

3° *Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois, écrite en vers provençaux par un poëte contemporain.* Ce poëme a été publié pour la première fois par Fauriel, d'après le manuscrit unique de la Bibliothèque nationale, pet. in-fol., parchemin, de la seconde moitié du treizième siècle, fonds La Vallière, n° 91. Fauriel l'a fait précéder d'une introduction historique et littéraire, reproduite à la suite du t. III de son histoire

[1] Le même Sorbin traduisit aussi, sur un manuscrit de Carcassonne en très-mauvais état, les actes des conciles de Toulouse, Béziers et Narbonne, ainsi que les ordonnances de Raymond fils contre les hérétiques, pour donner un modèle « où est peinct au naturel le moyen propre pour l'extirpation de l'hérésie et des abus» (Paris, 1569, in-8°, ordinairement joint à la traduction de la chronique), C'est dédié à Charles IX, pour lui servir de leçon contre les Huguenots.

de la poésie provençale. Après ce travail, il nous siérait mal de refaire l'analyse du poëme ou d'en porter à notre tour un jugement; tout ce que nous demandons, c'est la permission de dire en peu de mots les raisons qui nous empêchent de partager l'opinion de Fauriel sur l'auteur du poëme et sur ses intentions. Ce n'est pas sans hésitation que nous osons contredire l'autorité d'un homme dont la France aimera longtemps à garder la mémoire; nous espérons que nos doutes prouveront au moins que nous avons étudié avec une égale attention et le poëme lui-même et l'introduction de son savant éditeur.

L'histoire poétique de la croisade est remarquable à beaucoup de titres; elle l'est surtout à cause de l'esprit qui l'anime. Si le moine français Pierre de Vaux-Cernay est le panégyriste du chef des croisés, de Simon de Montfort, le poëte provençal est l'admirateur du comte de Toulouse; c'est le même dévouement, le même enthousiasme, mais chez le poëte ces sentiments sont plus nobles, car ils sont inspirés par une cause plus juste. Son ouvrage est d'un bout à l'autre l'expression vive et énergique de l'indignation que provoquaient chez tous les honnêtes gens les violences et les perfidies de la croisade. Ce n'est pas que l'auteur soit hérétique; il est catholique, il veut le triomphe de l'Église sur l'hérésie; mais il a en horreur le fanatisme, qui au lieu de convertir extermine. Les hérétiques ne sont pas pour lui des criminels qu'il faut à tout prix faire disparaître de la terre, c'est une gent égarée, *gent esbaya*, dont il plaint l'obstination (p. 6, v. 54). Il est dévoué au comte de Toulouse et à ses amis; dès le début il ne cache pas ses sympathies pour Raymond et pour le vicomte de Béziers; il exalte leurs vertus chevaleresques et proteste qu'ils sont bons catholiques, il en donne « pour garants maint clerc et maint chanoine mangeant au réfectoire » (p. 26, v. 347 et suiv.). Il ne sait point cacher sa compassion pour les victimes, ni retenir son indignation contre « les misérables » qui massacrent les habitants innocents (p. 36).

Comme il le dit lui-même, il commença à écrire en mai 1210, à Montauban, qui à cette époque était encore au pouvoir du comte de Toulouse (p. 16, v. 202 et suiv.).

Depuis la bataille de Muret (12 sept. 1213), jusqu'au départ du comte Raymond pour la France (avril 1215), il y a une interruption. Le poëte passe en deux mots sur le temps intermédiaire. Il est peut-être permis de conclure de là que pendant ce temps il vécut caché; attaché peut-être à la suite du comte, il s'était sans doute retiré avec lui à Toulouse après le désastre de Muret. C'est depuis l'entrée de Simon et du prince Louis à Toulouse et la démolition des murs en 1215, que son ressentiment éclate plus ouvertement, en voyant la croisade s'acharner à la perte de Ray-

mond, « qui n'a commis ni tort ni faute, et qu'on veut détruire uniquement parce que c'est le plaisir de ses ennemis » (p. 198, v. 2770 et suiv.). Il parle des « fausses prédications » qui firent perdre au comte son héritage (p. 224, v. 3137 et suiv.), et exprime sa pensée que Simon et son frère seront tués, parce « qu'ils ne sont pas assez illustres pour cette terre » (p. 224, v. 3146-3147). Désormais Montfort est pour lui le fléau des barons, celui « *que destrui los baros* » (p. 268, v. 3792); il reproche franchement à l'Église et au pape leurs torts contre Raymond (p. 268); l'évêque Foulques de Toulouse est un évêque « félon » (p. 550, v. 7830).

C'est le jeune comte de Toulouse qui est son héros; il en parle avec enthousiasme, il est le restaurateur de la noblesse, le vainqueur d'orgueil (p. 658, v. 9505), c'est une brillante étoile, la flamme sur la montagne (p. 536, v. 7914); c'est lui « qui fait reverdir le monde, qui répand la lumière dans les ténèbres » (p. 592, v. 8781). C'est lui qui revient restaurer valeur et courtoisie, tandis que Simon ne songe qu'à abattre le droit pour faire triompher le tort (p. 428); Dieu et justice maintiennent le comte (p. 442). Lorsqu'enfin, en 1219, le prince Louis met le siége devant Toulouse, il s'écrie qu'il a bon espoir, Dieu, le droit, la force, les saints et le jeune comte défendront et sauveront la ville (p. 642, v. 9577, 9578); c'est par ces mots qu'il termine son poëme. Fauriel parle d'une révolution qui se serait opérée dans les sentiments de l'auteur, depuis la bataille de Muret. Jusque-là il est « prôneur enthousiaste de la croisade; » après, celle-ci est une entreprise de violence. Pour l'expliquer, Fauriel dit avec raison, que dans cette seconde partie, la croisade n'est plus aux yeux du poëte une affaire de foi, mais une grande iniquité politique. Malgré cela nous ne voyons pas dans l'esprit du poëte un changement tel qu'on pourrait se laisser aller jusqu'à penser que le poëme se compose de deux parties de deux auteurs différents. Il ne faut pas oublier un fait principal, c'est que l'auteur est partisan dévoué du comte de Toulouse, et qu'il suit en tout ses sentiments. Ainsi, jusqu'à la bataille de Muret, le comte ne cesse de faire des efforts pour se réconcilier avec les légats et pour détourner de son pays les horreurs de la croisade, tandis que plus tard c'est une guerre décidée, une lutte à mort entre lui et ses spoliateurs.

C'est à cause de ce dévouement enthousiaste du poëte pour le comte de Toulouse, que Fauriel doute qu'il ait porté réellement le nom qu'il se donne dans son ouvrage. P. 2, v. 2 et 3 il se nomme maître Guillaume, clerc, de Tudèle en Navarre; il se donne une seconde fois ce nom, p. 16. Malgré ces assertions si positives, Fauriel (Introduction, p. XVII et suiv.) ne croit pas qu'il faille les prendre à la lettre. Car d'abord, dit il, Guil-

laume est représenté comme un nécromancien qui avait prévu et prédit les événements de la croisade; il en conclut que le poëme n'étant évidemment pas l'œuvre d'un enchanteur, il n'a pas pu être composé par le magicien Guillaume. Ensuite le poëme est « dans un idiome assez incorrect et assez grossier, mais au fond provençal» (XVIII); peut-il donc être composé « par un clerc navarrais, dans une ville de la Navarre?» Ajoutez à cela son attachement au comte de Toulouse et son admiration pour cette ville; comment un étranger aurait-il pu avoir ces sentiments? Selon Fauriel, l'auteur serait donc un Français du Midi, et le nom qu'il se donne, un nom supposé. C'est aussi l'opinion de M. Villemain (I, 222).

Cependant il nous semble qu'il n'est pas impossible de défendre la thèse que l'auteur s'est réellement appelé Guillaume et qu'il a été de Tudèle. Voici nos arguments. P. 10, v. 112 et suiv., l'auteur parle d'un fait qui lui a été raconté par maître Pons de Mela, envoyé par le roi d'Aragon, « à qui appartient Tudèle.» Pourquoi parlerait-il à cet endroit de Tudèle, en ces termes, si cette ville lui était indifférente? V. 115 et suiv. il parle de la bataille de Muradal, gagnée en 1212 par les rois d'Espagne sur les Maures, et dit qu'il espère en faire *bona canso novela,* sur beau parchemin. N'est-ce pas aussi une preuve qu'il est d'origine espagnole? Aurait-il autrement pris un si grand intérêt à cette bataille? P. 62, v. 852 et suiv. il cite encore sans aucune nécessité le Portugal et le royaume de Léon, d'une manière qui prouve qu'il est du pays. Après avoir fait l'éloge de la bravoure de Simon de Montfort et de Guillaume d'Encontre, un des principaux chefs de la croisade, il ajoute que si les royaumes de Portugal et de Léon avaient des chefs pareils à ceux-là, ils seraient mieux gouvernés qu'ils ne le sont par « ces insensés bandits qui en sont rois,» et qu'il ne prise « pas un bouton.» Selon Fauriel (p. XXIV), « on ne sait trop comment expliquer une boutade qui éclate si vivement et si hors de propos.» Sans doute, pour l'expliquer, il ne suffit pas d'admettre que le poëte avait voyagé au delà des Pyrénées et qu'il y avait contracté des relations qui lui inspiraient de l'intérêt pour ces pays. L'intérêt qui se manifeste en cette boutade est trop vif pour ne pas être un intérêt patriotique, c'est un souvenir de sa patrie qui lui vient à l'esprit, et qui explique parfaitement ses paroles, elles lui sont dictées par la douleur de voir une partie de l'Espagne agitée par des discordes civiles. Pourquoi donc supposer qu'il a été un Français qui a voyagé en Espagne, contrairement à sa déclaration positive qu'il est de Tudèle? N'est-il pas plus simple de penser qu'il a été un Navarrais, vivant à la cour du comte de Toulouse?

La circonstance qu'il parle de Toulouse avec admiration, avec un intérêt enthousiaste, ne prouve pas nécessairement qu'il y soit né; elle s'ex-

plique fort bien en admettant qu'il y avait vécu longtemps et qu'il y avait pris des habitudes qui lui étaient devenues chères.

S'il cite Roger Bernard, fils du comte de Foix, comme étant « celui qui me dore et me met en splendeur » (p. 486, v. 7133), ce n'est pas non plus une preuve contre son origine navarraise ; cela démontre qu'il a embrassé le parti de Toulouse, non-seulement par un sentiment d'honneur, mais aussi par reconnaissance. S'il arrivait fréquemment que les troubadours de la Provence allaient aux cours de Navarre, de Castille, d'Aragon, on peut admettre aussi que des troubadours navarrais s'attachaient aux cours provençales. Fauriel avoue lui-même que l'idiome est incorrect ; c'est une raison de plus pour admettre que l'auteur n'a pas été provençal d'origine. Enfin, pour ce qui concerne la géomancie, par le moyen de laquelle l'auteur prétend avoir prévu les horreurs de la croisade, c'est un ornement poétique, comme il s'en rencontre quelquefois chez les troubadours pour donner plus de crédit à leurs poëmes. Fauriel conclut : Le poëme ne pouvant pas avoir pour auteur un enchanteur, Guillaume ne saurait être cet auteur ; il en résulte que pour Fauriel, Guillaume a été un enchanteur et que l'auteur anonyme s'est arbitrairement servi de son nom. Ce raisonnement ne nous paraît pas juste. Si Guillaume se dit versé dans la géomancie, laissons-lui cet honneur ; ne se peut-il pas qu'en sa qualité de troubadour, de jongleur, il se soit aussi mêlé de prédire l'avenir ? Nous sommes très-loin de croire qu'il ait réellement prédit la croisade ; nous le répétons, nous ne prenons son assertion que pour un ornement poétique auquel il ne faut pas attacher d'importance.

D'ailleurs, quant à sa prétention d'avoir prévu la croisade, maître Guillaume la contredit à chaque instant, lorsqu'il cite ses sources et ses autorités ; en plusieurs endroits il parle d'une chanson où il a puisé ses faits : *cum ditz la canso* (p. 14, v. 185 ; p. 71, v. 974 ; p. 114, v. 1579, etc.) ; ailleurs il allègue le livre, *lo libres* (p. 104, v. 1445 ; p. 116, v. 1619, etc.), ailleurs c'est une histoire, *la gesta* (p. 42, v. 566 ; p. 58, v. 806) ; ou bien il assure que tel événement lui a été raconté par un clerc (p. 112, v. 1554), tel autre par don Isarn, prieur du vieux Muret (p. 134, v. 1887) ; des particularités du siége de Castelnau, en 1211, lui sont rapportées par « son grand ami maître Nicolas, » qui en a été témoin oculaire (p. 154, v. 2157 et suiv.) ; p. 10, v. 112 et suiv. c'est maître Pons de Mela qui lui raconte un fait ; p. 182, v. 2527 c'est le *bailes*, le prévôt du comte Baudouin ; p. 54, v. 741 c'est un prêtre.

C'est par ces différentes raisons que nous croyons devoir attribuer le poëme à maître Guillaume de Tudèle.

L'ouvrage s'accorde presque en tout point avec les autres récits de la

croisade. Ce qui le distingue, c'est une foule de particularités, de détails curieux, de faits d'armes de chevaliers français et toulousains; c'est en outre la vivacité de la forme, l'animation d'un style pittoresque et dramatique; c'est l'élévation des vues, la franchise des expressions; c'est enfin la connaissance profonde qu'avait l'auteur du caractère, des intentions, des passions des principaux personnages qu'il met en scène, et auxquels il prête souvent des discours qui, s'ils ne sont pas authentiques, sont au moins conçus avec une intelligence admirable.

C'est sur ce poëme que fut faite l'histoire de la croisade en prose, en idiome du Bas-Languedoc, dont il y a deux manuscrits, l'un à la Bibliothèque nationale, nº 9646, l'autre à Carpentras; ce dernier est le plus ancien. Ce texte en prose est une version plus libre, souvent abrégée du poëme. Il fut publié par D. Vaissette, dans l'*Histoire générale du Languedoc*, t. III, preuves nº 1, p. 1 et suiv., dans le vol. XIX du *Recueil des historiens de la France*, et traduit en français moderne dans la *Collection de mémoires relatifs à l'histoire de France,* publiée par M. Guizot, t. XV, p. 1 et suiv. D. Vaissette démontre (Avertissement, p. IV) que l'auteur du texte en prose a dû vivre dans la première moitié du quatorzième siècle et qu'il a dû être de Toulouse ou du voisinage. Fauriel (Introduction, p. VII) ajoute que probablement il a été juriste de profession, à cause de son prologue philosophique et de quelques citations latines de droit.

Ce texte en prose a été connu de la plupart des écrivains du Midi qui ont écrit sur la croisade; Chassanion et Catel en ont eu des manuscrits.

4º Nous ajouterons encore: *Præclara Francorum facinora, vulgò Chronicon Simonis Montisfortis,* rapportant beaucoup de faits de la croisade et continuant l'histoire du Midi, de 1201 jusqu'en 1311. Suivant Vaissette (Avertiss., p. IV), l'auteur est le dominicain Bernard de la Guionie, inquisiteur à Toulouse, puis évêque de Lodève, mort en 1331. L'ouvrage se trouve chez Duchesne, *Scriptt. hist. franc.*, t. V, Append., p. 764 et suiv.; traduit en français dans le t. XV de la *Collection de mémoires,* publiée par M. Guizot.

5º Les *Actus Pontificum Romanorum,* par Amaury Augier, prieur des augustins de Sainte-Marie de Apriano, diocèse d'Elne, chapelain d'Urbain V, vers 1362.

Cet ouvrage, tiré de plus de deux cents chroniques anciennes, renferme dans la Vie d'Innocent III une histoire sommaire de la croisade contre les Albigeois, qui, à côté de quelques inexactitudes, contient plusieurs détails intéressants qui ne se retrouvent pas ailleurs. C'est une source qui doit être consultée quand on veut faire une histoire très-détaillée des opé-

rations militaires de la croisade. Il fut publié par Eccard dans son *Corpus historic. medii ævi*, t. II ; le texte fourmille de fautes dans les noms de personnes et de lieux ; le copiste a été sans doute étranger tant à la France qu'à l'histoire de la croisade.

6° *Jean du Tillet*, secrétaire de la couronne de France, greffier du parlement de Paris, auteur de quelques ouvrages concernant l'histoire de France, écrivit, vers 1562, un résumé de l'histoire de la croisade, en grande partie d'après les documents conservés au Trésor des Chartes. Il le présenta à Catherine de Médicis, pour lui montrer par l'exemple de Philippe-Auguste et de saint Louis, comment il fallait s'y prendre pour l'extermination des hérétiques. Son fils, Élie du Tillet, publia le livre en 1590, à Paris, sous le titre de *Sommaire de la guerre faite contre les hérétiques albigeois*. Une traduction latine, faite par Henri Albert, de Paris, ne fut pas imprimée alors ; envoyée au pape, elle fut déposée à la Bibliothèque du Vatican, où elle se trouve aujourd'hui sous le n° 5422. C'est d'après ce manuscrit que M. A. Dressel l'a publiée récemment à Berlin : *Historiæ belli contra Albigenses initi compendium*, 1845, in-8°. C'est un récit sommaire des principaux événements de la guerre, depuis 1206 jusqu'en 1234 ; on n'y apprend rien de nouveau ; mais on y trouve de fort bons textes de plusieurs actes officiels, surtout des coutumes de Simon de Montfort, 1212, de l'ordonnance de saint Louis, 1228, et des statuts de Raymond VII, 1234.

7° *Jean Chassanion,* de Monistrol en Velay, ministre protestant, publia, en 1595, et dédia à la princesse de Navarre, Catherine, sœur du roi, son *Histoire des Albigeois, touchant leur doctrine et religion, contre les faux bruits qui ont esté semés d'eux, et les écris dont on les a à tort diffamés ; et de la cruelle et longue guerre qui leur a esté faite, pour ravir les terres et seigneuries d'autrui, sous couleur de vouloir extirper l'hérésie ;* en 4 livres (S. l., chez Pierre de Sainct-André, in-16). Chassanion s'est servi principalement de deux manuscrits ; l'un « en langage du Languedoc, » et contenant la version en prose du poëme de Guillaume de Tudèle, l'autre « en vieil françois, » traduction de la chronique de Pierre de Vaux-Cernay. Ces deux documents lui avaient été communiqués par le gentilhomme Philippe Lebrun, qui les avait fait copier sur des manuscrits trouvés à Béziers par un conseiller au parlement de Toulouse. Grâce à ces sources, Chassanion put écrire la première histoire complète de la croisade. Il n'est pas impartial ; il veut faire passer les Albigeois pour des Vaudois, « des martyrs et témoins de la vérité ; » son style inculte, empreint des passions religieuses du seizième siècle, s'élève quand l'auteur s'abandonne à sa légitime indignation provoquée par le souvenir des cruautés et des iniquités commises

pendant la guerre; il a parfaitement raison, en exprimant l'idée que les chefs de la croisade ont persécuté le comte de Toulouse plutôt pour s'emparer de ses terres que pour extirper l'hérésie.

8° Un ouvrage conçu dans un esprit analogue, est l'*Histoire des Chrestiens albigeois*, par *Jean-Paul Perrin,* de Lyon, pasteur à Nyons en Dauphiné; Genève, 1618, in-8°. Perrin ne voit également dans les Albigeois cathares que des Vaudois. Son livre a le mérite de contenir plusieurs faits très-remarquables, qu'on ne trouve point ailleurs; il a eu à sa disposition des chroniques et des documents manuscrits, aujourd'hui inconnus, notamment une ancienne relation de la conférence de Montréal, en 1206.

9° Après ces deux auteurs protestants, presqu'un siècle se passa jusqu'à ce qu'on s'occupât de nouveau de l'histoire de la croisade. Les premiers qui s'emparèrent de nouveau de ce sujet, furent deux moines du temps de Louis XIV; c'est dire assez dans quel esprit leurs ouvrages ont été rédigés. Si la partialité de Chassanion et de Perrin peut s'excuser d'une part par l'absence de sources sur la doctrine des Albigeois, et de l'autre par une généreuse compassion pour les victimes, la partialité du dominicain Benoist et du jésuite Langlois est moins excusable et moins noble.

Benoist publia, en 1691, une *Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets* (2 vol., avec une carte des vallées vaudoises; Paris, in-12). Dans sa dédicace à Louis XIV, pleine de louanges emphatiques pour les mesures ordonnées contre les Vaudois et les Huguenots, l'auteur assure qu'il a entrepris son ouvrage à la demande même du roi. Le récit, fait d'après les sources originales, est assez complet; Benoist a surtout le mérite d'avoir publié quelques documents jusque-là inconnus et fort importants, tels que l'Évangile apocryphe de saint Jean, et quelques pièces relatives tant à la croisade qu'à l'inquisition du Midi. La lecture du livre lui-même est fatiguante, c'est une œuvre de parti, de fanatisme religieux et politique; il a le double but de justifier les persécutions de Louis XIV contre les Vaudois et les Réformés, en représentant ceux-ci comme les descendants des Manichéens et des Ariens albigeois, et de faire passer Louis XIV pour plus grand que les croisés du treizième siècle, parce qu'il réussit à exterminer en très-peu de temps des hérétiques que les croisés avaient combattus pendant vingt ans sans pouvoir les extirper.

10° Quelques années après Benoist, le R. P. *Jean-Bapt. Langlois* fit paraître une *Histoire des croisades contre les Albigeois*, divisée en huit livres; Paris, 1703, in-12. Langlois reproche à son prédécesseur de manquer d'ordre et d'être incomplet; il est vrai que sous ce rapport le jésuite vaut mieux que le dominicain; il a recueilli les faits avec plus de soin et les a mieux coordonnés; mais l'esprit est le même, et quelque désagréable

que soit le style de Benoist, celui de Langlois est plus sec, plus terne, plus aride, il n'a pas même les élans d'ardeur passionnée qui interrompent la monotonie de l'ouvrage qu'il veut remplacer.

11° Nous ne devons pas oublier ici les livres XIX à XXV de l'*Histoire générale du Languedoc*, par les bénédictins Claude Levic et Joseph Vaissette (t. III). C'est l'histoire la plus complète, et on peut bien dire aussi la plus fidèle de la croisade, sauf quelques erreurs sur l'origine des Albigeois et sur les doctrines de la secte. On y retrouve la profonde érudition et la noble impartialité qui distinguaient les bénédictins de Saint-Maur. Quoique catholiques, ils se mettent en garde contre tout mouvement passionné d'intolérance et de fanatisme. Ils ne mêlent à leur récit que peu de réflexions, ils se bornent à rapporter les faits; mais on voit assez que leurs sympathies sont bien plutôt pour le comte de Toulouse que pour les chefs de la croisade; çà et là même ils ne peuvent s'empêcher de trahir l'indignation que leur inspire une entreprise, où le rôle le moins chrétien ne fut pas joué par les hommes de guerre, mais par les ministres de la religion. Les jésuites de Trévoux (*Journal de Trévoux*, août 1740) accusèrent les auteurs de partialité pour les Albigeois et pour le comte Raymond, et leur reprochèrent de n'avoir pas fait comme plusieurs auteurs catholiques, c'est-à-dire de ne pas s'être conformés « au gros des écrivains ecclésiastiques » qui dans cette histoire avaient suivi « une tradition de 5 à 600 ans. » Dom Vaissette se défend avec beaucoup de franchise et de science contre cette accusation, qui ne prouve que l'ignorance et le fanatisme des Rév. Pères (voy. t. IV, avertissement, p. 8 et suiv.).

12° *Sismondi* a consacré le tome VI de son *Histoire des Français* à un tableau complet, exact, fidèle de la croisade contre les Albigeois. Les faits politiques et militaires y occupent le premier rang; ils sont groupés avec le talent, et appréciés avec l'esprit philosophique qui ont été particuliers à cet historien célèbre. Cet épisode de son grand ouvrage a été traduit en allemand, et publié avec une introduction, par un anonyme, sous le titre: *Die Kreuzzüge gegen die Albigenser im dreizehnten Jahrhunderte*; Leipzig, 1829, in-12. Nous croyons nous souvenir qu'il y en a aussi une traduction anglaise.

13° *G. de Parctelaine*, *Histoire de la guerre contre les Albigeois*; Paris, 1833, in-8°. Cet ouvrage porte le cachet d'une noble franchise et d'une généreuse indignation, qui çà et là seulement s'exprime en termes un peu trop énergiques. Les Albigeois, selon l'auteur, ont fait « le premier effort pour affranchir l'esprit humain du joug absurde et intolérable du clergé du moyen âge, et pour déchirer l'épais bandeau que Rome et son Église s'efforçaient d'appesantir sur toute la chrétienté. » Ce qu'il dit sur les doctrines

et l'origine des hérétiques albigeois est tout à fait erroné. Quant au récit, fidèlement puisé aux sources, il est en général simple et attachant; il le serait encore davantage sans les réflexions et les exclamations dont il est trop fréquemment entrecoupé.

14° *J. J. Barrau* et *B. Darràgon*, *Histoire des croisades contre les Albigeois;* 2 vol.; Paris, 1843, in-8°. Disciples d'une école historique qui fort souvent attribue les événements à des causes imaginaires, et qui hasarde des jugements qu'aucun fait avéré, aucun témoignage authentique ne justifient, les auteurs voient dans la question des Albigeois deux faces, l'une politique, l'autre religieuse. Cela est vrai; mais ce qui l'est moins, c'est de dire que le Nord, qui tendait à l'unité, aspirait à s'assimiler le Midi qui tendait au fédéralisme; que le génie politique du Nord pressentait cette destinée, mais que pour l'accomplir il a dû attendre jusqu'au treizième siècle; ce n'est qu'alors, disent les auteurs, qu'il trouva un prétexte, l'hérésie, et un auxiliaire, la papauté. Sans doute il y a eu une période dans la croisade où l'extirpation de l'hérésie n'a plus été que le prétexte, et où les papes ont soutenu les prétentions politiques des rois de France; mais il ne serait pas exact d'en conclure que l'entreprise tout entière a été provoquée uniquement par le génie du Nord; elle l'a été par les papes; les rois plus tard se bornèrent à en profiter. Quant à la face religieuse de la croisade, MM. Barrau et Darragon l'ont négligée; ils n'ont pas suffisamment fait ressortir la part prise par les chefs de l'Église et par leurs ministres; ils ont surtout passé sous silence l'histoire même de la secte, dont d'ailleurs ils n'ont que très-inexactement jugé le caractère et les dogmes. La pensée de faire leur livre leur vint sans doute après la publication du poëme de Guillaume de Tudèle; on peut presque dire qu'ils se sont bornés à arranger ce poëme en prose, en le complétant par l'*Histoire générale du Languedoc*. Leur ouvrage, très-intéressant, plein d'imagination et de nobles sentiments, est plutôt un roman historique qu'un livre d'histoire proprement dit.

NOTE QUATORZIÈME.

SUR LES CAGOTS.

Ce n'est pas une hypothèse nouvelle quand nous prétendons que les Cagots descendent des Albigeois. Plusieurs auteurs anciens et modernes leur ont assigné cette origine, mais sans l'expliquer. Nous pensons que ce que nous avons dit sur les pénitents cathares, rend notre opinion fort vraisem-

blable. Dans une requête adressée à Léon X, en 1514, les Cagots de la Haute-Navarre disent eux-mêmes que leurs ancêtres avaient été Albigeois, partisans du comte Raymond de Toulouse : ...*ex quo quòd dudum majores et progenitores adhæserunt cuidam comiti Raymundo de Tolosa, qui aliàs quandam rebellionem fecisse dicitur Ecclesiæ Romanæ, per tunc Romanum Pontificem a gremio S. Matris Ecclesiæ segregati dicebantur* (Fr. Michel, II, 220). Dans son ouvrage fort remarquable, M. Fr. Michel se prononce contre cette origine des Cagots (I, 283), mais par des raisons qui ne nous paraissent pas suffisantes ; il dit que les Cagots ont été plus anciens que les Albigeois, et pour le prouver il cite P. de Marca, qui dit (p. 75) : « Les Albigeois commencèrent à paroistre en Languedoc environ l'année 1180, et furent ruinés l'an 1215, et néantmoins les Cagots estaient reconnus sous le nom de Chrestiens, dès l'an 1000, ainsi qu'on remarque dans le Cartulaire de l'abbaye de Luc ; et l'ancien For de Navarre, qui fut compilé l'an 1074, fait mention de ces gens sous le nom de Gaffos. » Quant à ce dernier fait, M. Fr. Michel prouve lui-même (I, 174) que c'est une erreur, les Gaffos n'ayant été que des lépreux. Dans le passage du Cartulaire de Luc (I, 173) il est parlé de la maison d'un chrétien cédée à cette abbaye. Mais rien du tout ne nous force à admettre que par ce chrétien il faille entendre un Cagot, attendu que le nom de Crestiaas donné à ceux-ci ne paraît que beaucoup plus tard. Nous n'insistons pas sur la double erreur de De Marca, que les Albigeois ne se sont montrés que depuis 1180 et ont été exterminés en 1215. M. Fr. Michel ajoute que si la tradition rattachant les Cagots aux Albigeois eût été exacte, elle eût régné de préférence dans les lieux qui avaient été le théâtre de la croisade. « Or, dit-il, nous ne savons pas qu'il en ait été ainsi. » Mais la tradition peut s'être perdue de bonne heure ; au moins les documents, s'il y en a eu, n'existent plus. Sans la requête des Cagots navarrais à Léon X, on ne saurait pas non plus que la tradition s'était conservée chez eux jusqu'au seizième siècle.

NOTE QUINZIÈME.

PRINCIPAUX OUVRAGES SUR L'INQUISITION.

Le recueil le plus complet sur la législation et la jurisprudence contre les hérétiques, est celui de Nicolas Eymericus, intitulé *Directorium inquisitorum.*

Le dominicain Nicolas Eymerici, né à Girona en Catalogne, a été inquisiteur en Aragon et en Catalogne, depuis 1358. S'étant rendu à la

cour de Grégoire XI à Avignon, il fut élevé par ce pape à la dignité de chapelain de sa maison; il mourut à Girona en 1393. Il a écrit différents ouvrages, sur la physique et la logique, des commentaires sur les Évangiles, des sermons, un traité sur le schisme; tout cela encore manuscrit.

En 1378, sur l'ordre de Clément VII, il écrivit à Avignon son *Manuel pour les inquisiteurs*. C'est une compilation tirée des décrétales des papes, des lois des empereurs, des canons des conciles, des priviléges accordés aux inquisiteurs, etc., sur tout ce qui concerne l'exercice de l'inquisition. Dans la première partie il donne une espèce d'exposition de la foi orthodoxe, afin que l'on sache bien en distinguer l'hérésie. Dans la seconde il réunit les documents pontificaux concernant les hérétiques, et donne les caractères et les doctrines des principales hérésies. La troisième partie enfin contient les instructions les plus détaillées sur l'exercice des fonctions d'inquisiteur, sur les procédures, les témoins, les punitions, sur les qualités et les priviléges des inquisiteurs, etc. C'est pour cette matière l'ouvrage le plus complet et le plus authentique. Une première édition en parut à Barcelone en 1503. En 1587 François Pegna, docteur en théologie et en droit à Rome, en publia une nouvelle, avec des commentaires très-étendus, d'après l'édition de Barcelone et trois manuscrits; Rome, in-fol. Hænel (p. 59) cite un manuscrit de cet ouvrage à Avignon, sous le titre : *Tractatus ad hæreticos et schismaticos.*

L'histoire de l'inquisition a été écrite principalement par :

Ludov. de Paramo, archidiacre à Borox près de Tolède, puis inquisiteur en Sicile, *De origine, de officio et de progressu s. Inquisitionis libri* 3. Madrid, 1598, in-fol.; Anvers, 1619, in-fol.

Phil. a Limborch, professeur de théologie à Amsterdam, mort en 1712, *Historia inquisitionis.* Amsterd., 1692, in-fol. Nous ajouterons l'ouvrage connu de Llorente, quoique d'un côté il ne soit pas toujours très-critique, et que de l'autre il ne s'occupe presque exclusivement que de l'Espagne.

NOTE SEIZIÈME.

MANUSCRITS ET ÉDITIONS DES OUVRAGES CONTRE LES CATHARES; QUESTIONS RELATIVES AUX AUTEURS DE QUELQUES-UNS DE CES OUVRAGES.

Bonacursus. Son discours fut publié pour la première fois sous le titre de *Manifestatio hæresis Catharorum quam fecit Bonacursus... coram populo*, par d'Achéry, d'après un manuscrit de Cîteaux; Spicil., I, 208 et suiv. Plusieurs chapitres qui manquaient dans ce manuscrit furent publiés

plus tard, d'après un manuscrit complet, dans l'édition que donna Mansi des *Miscellanea* de Baluze, II, 581 et suiv.

Reinerius Sacchoni. Le texte primitif, authentique, a été publié, d'après un manuscrit des dominicains de Rouen, aujourd'hui à Paris, par Martène et Durand, *Thes. novus anecdot.*, V, 1759 et suiv. Suivant Martène, ce manuscrit est *ipsius auctoris ætate exaratus;* suivant Échard, *Scriptt. ordin. prædicat.,* I, 154, il ne serait écrit que vers 1300. Il est aussi publié chez d'Argentré, *Coll. judic. de novis error.*, I, 48 et suiv. Le même texte, à quelques variantes près, se retrouve dans un manuscrit des dominicains de Clermont, aujourd'hui à Caen; et dans la collection Doat, XXXVI, f° 67 et suiv., copié sur un manuscrit des archives de l'inquisition de Carcassonne. Échard, *l. c.*, I, 154, décrit un manuscrit de Dublin, reproduisant le même texte. Un autre doit se trouver au Vatican; Eymericus, 276. Les manuscrits de Rouen, de Clermont et de Dublin ont chacun des appendices différents, relatifs à l'exercice de l'inquisition.

Quant au texte interpolé, augmenté de parties concernant l'Allemagne, il fut publié d'abord par le jésuite Jacques Gretser, sous le faux titre *Liber contra Waldenses,* Ingolstadt, 1613, in-4°, d'après un manuscrit bavarois *admodum vitiose exaratum;* Gretser ajouta des variantes d'après un manuscrit plus correct, du couvent de Lambach en Autriche. Ce texte fut aussi publié dans la *Biblioth. Patrum maxima*, XXV, 262 et suiv., dans celle de Cologne, XIII, 297 et suiv., et finalement dans les œuvres complètes de Gretser, XII, II, 24 et suiv. Cette dernière édition a l'avantage de présenter à chaque page les variantes, qui dans les autres sont rejetées à la fin du texte. Outre les détails relatifs aux hérétiques allemands, ce texte de Reinerius contient un fragment extrait de la *Disputatio inter Catholicum et Paterinum,* commençant par ces mots *Paterinus dicit* (édit. dans les œuvres de Gretser, p. 39); il cite une *Summa fratris Tonsonis,* inconnue; il ajoute des instructions pour les inquisiteurs, et termine par un fragment intitulé : *Catalogus in quo variorum hæreticorum deliramenta,* amas confus d'erreurs et de superstitions attribuées à des sectes de différents siècles. Des fragments de ce texte interpolé se trouvent, tirés de divers manuscrits, dans un traité écrit en 1415 contre Jacques de Misa, chap. 3, chez V. de Hardt, *Hist. concilii Constant.*, I, III, p. 663; dans Flacius, *Catal. testium verit.*, Francf., 1666, in-4°, p. 641 et suiv.; dans Freherus, *Rerum bohemicarum scriptores,* Hanau, 1602, in-fol., p. 222 et suiv. Diverses opinions ont été émises sur les rapports qui existent entre les deux textes. Martène (préface de son édition) croit que le texte de Gretser, qu'il n'a pas vu, est un livre particulier, différent de celui contre les Cathares, et dirigé contre les Vaudois; il a été induit en erreur par le

faux titre de Gretser. Échard (p. 155) pense que Reinerius a lui-même deux fois revu son texte, ou que la version plus courte est un extrait fait par un autre. Suivant d'Argentré (I, 47), Reinerius aurait composé son ouvrage en deux parties à deux époques différentes. L'opinion la plus naturelle et la plus probable nous paraît être celle qui a été développée par Gieseler, dans sa dissertation sur Reinerius. Cette opinion est que le texte plus court est l'original, et que les additions proviennent d'un auteur allemand, qui a voulu adapter l'ouvrage aux besoins spéciaux de son pays. On dit qu'il existe à la Bibliothèque de Strasbourg un manuscrit de Reinerius; je n'ai pas encore pu le voir.

Monéta. Il y avait des manuscrits de son ouvrage à Bologne, à Naples, à Narbonne (aujourd'hui au Vatican), à Paris, vélin, in-fol., ancien nº 4522 (voy. D'Argentré, I, 47, 84; Échard, 123); au couvent de Saint-Emmeram près de Ratisbonne. L'ouvrage n'a été publié qu'une seule fois, en 1743, par le dominicain Thomas-Augustin Ricchini, d'après les manuscrits du Vatican, de Bologne et de Naples. Le savant éditeur a mis en tête deux dissertations fort instructives sur les Cathares et sur les Vaudois, et ajouté un grand nombre de notes. Il fit sa publication moins dans un intérêt historique, que parce qu'il pensait qu'à cause de l'analogie des anciennes hérésies avec les modernes, les arguments de Monéta pourraient aussi être très-utiles contre les Luthériens.

Grégoire. Martène et Durand ont publié dans leur *Thesaurus novus anecdot.*, V, 1703 et suiv., une *Disputatio inter Catholicum et Paterinum*, d'après deux manuscrits, l'un des dominicains de Clermont, l'autre de la collection Colbert. Un troisième est mentionné aux archives de l'inquisition de Carcassonne, copié dans la collection Doat, XXXVI, fº 242 et suiv. L'auteur n'est nommé dans aucun de ces manuscrits. Un quatrième se trouve à la Bibliothèque ambroisienne; Muratori en a publié un spécimen dans ses *Antiquit. ital. medii ævi*, V, 149, 150. Ce n'est que dans ce dernier manuscrit qu'il est fait mention du nom de l'auteur; il est appelé Grégoire. C'est sans aucun doute le frère Grégoire de Florence, évêque de Fano dans la marche d'Ancône, qui suivant Quétif et Échard (I, 110) a écrit *grande volumen adversùs hæreses sui temporis.*

Evrard de Béthune. Son *Liber antihæresis* fut publié d'abord par Gretser, d'après un manuscrit du collége des jésuites de Bruges, sous le faux titre *Contra Waldenses*, dans la *Trias scriptorum adversùs Waldenses;* Ingolstadt, 1614, in-4º; puis dans la *Biblioth. Patrum maxima*, XXIV, 1525 et suiv., et dans les œuvres complètes de Gretser, XII, II, 111 et suiv. L'ouvrage est terminé, après quelques mots sur les Vaudois, par un

catalogue d'une foule d'hérésies anciennes, tiré des *Origines* d'Isidore de Séville, lib. VIII, cap. 5. Une *Disputatio* contre les juifs forme un appendice.

Ermengaud. Le titre de son livre est : *Opusculum contra hæreticos, qui dicunt et credunt mundum istum et omnia visibilia non esse a Deo facta, sed a diabolo.* Il fut publié par Gretser, dans sa *Trias scriptorum adversûs Waldenses,* d'après un manuscrit du collége des jésuites de Bruges, toujours sous le faux titre *Contra Waldenses.* Le R. P. Gretser voulait à tout prix confondre les Vaudois avec les Cathares, et les faire passer pour Manichéens. Le traité d'Ermengaud passa dans la *Biblioth. Patrum maxima,* XXIV, 1602 et suiv., et fut réimprimé une dernière fois dans les œuvres de Gretser, XII, II, 223 et suiv. Un autre manuscrit, sans nom d'auteur, appartenait à François d'Amboise; il fut publié dans les œuvres d'Abélard, Paris, 1616, in-4°, p. 452 et suiv., sous le nom de ce célèbre docteur scolastique. Les docteurs de la Sorbonne chargés de la censure de cette édition d'Abélard, remarquèrent déjà que le traité contre les hérétiques avait tout un autre style et trahissait tout un autre genre d'esprit que les ouvrages authentiques d'Abélard. L'*Histoire littéraire de la France* (XII, 137) est du même avis. Au texte de Gretser, comme à celui de François d'Ambroise, il manque la fin; il paraît d'après cela que l'un des deux manuscrits est une copie de l'autre.

Alain. Les deux premiers livres de l'ouvrage d'Alain parurent pour la première fois par les soins de J. Masson, archidiacre de Baïeux, d'après un manuscrit très-défectueux, appartenant à Papire Masson, son frère, Paris, 1612, in-8°. Ils furent publiés plus correctement par Ch. de Visch, dans son édition des œuvres d'Alain de Lille; Anvers, 1654, in-fol., p. 199 et suiv. Les deux derniers livres furent également publiés par Ch. de Visch, dans sa *Biblioth. scriptorum Cisterciensium;* Cologne, 1656, in-4°, p. 411 et suiv. La Bibliothèque nationale possède un manuscrit des quatre livres, n° 5513 ; un autre se trouve à celle de Bâle. D'Argentré, I, 83, veut prouver que l'auteur est Alain de Lille, le scolastique. Cave, *Historia litt. scriptorum ecclesiast.*, Genève, 1720, in-fol., distingue entre Alain de Lille, évêque d'Auxerre, mort à Clairvaux, auteur d'une Vie de saint Bernard (p. 586) et Alain de Lille, le docteur universel, moine de Cîteaux, mort selon lui vers 1215, et auteur de tous les ouvrages connus sous le nom d'Alain (p. 624). Les auteurs de l'*Histoire générale du Languedoc* (III, 119 et suiv.) ne font de ces deux Alain qu'un seul. Ceux au contraire de l'*Histoire littéraire de la France* (XVI, 396 et suiv.) distinguent de nouveau entre l'évêque d'Auxerre et le docteur universel. Ils combinent d'une manière très-ingénieuse des éléments épars et contradictoires, pour

en faire la biographie de ce dernier : né à Lille, peu avant 1128, il mourut en 1202 ; il commença à écrire des livres en Angleterre ; sa réputation l'attira en Sicile, où il fut fait chanoine de Bénévent ; à l'époque de l'expulsion des Français, en 1169, il retourna en Angleterre, où il se fit moine à Canterbury ; en 1179 il accompagna sans doute l'archevêque de Canterbury au concile du Latran, où le pape le chargea d'écrire contre les hérétiques. Il retourna à Canterbury, où il fut fait prieur ; sur la fin de sa vie, il revint en France et retourna à Cîteaux où il mourut. Cette combinaison nous paraît assez hasardée ; sans aucun doute elle réunit en un seul tableau les événements de la vie de plusieurs personnages différents qui n'avaient de commun entre eux que le nom. Pour prouver que cet Alain a pu écrire contre les Cathares du midi de la France, on a recours à de simples suppositions ; aussi longtemps qu'on n'a pas de preuves plus sûres, nous croyons que la conjecture que nous avons exprimée en son lieu, est exposée à beaucoup moins de difficultés que celle qui attribue l'ouvrage à Alain de Lille.

Étienne de Belleville ou de Bourbon. Un manuscrit de son ouvrage inédit *De septem donis spiritûs sancti* se trouve à la Bibliothèque de la Sorbonne, nº 938. Quétif et Échard (I, 184, 185) mentionnent encore d'autres manuscrits à Paris, à Marseille, à Tolède, en Angleterre. Les passages sur les hérétiques, tirés de la partie IV, *de dono fortitudinis*, tit. 7, *de superbià*, cap. 30 et suiv., fº 390 et suiv., ont été publiés par d'Argentré, I, 85 et suiv., et plus complétement par Quétif et Échard, I, 190 et suiv. Cette partie se trouvait aussi manuscrite aux archives de l'inquisition de Carcassonne ; copie, collection Doat, XXXVI, fº 44 et suiv.

Isarn. Le poëme de ce moine se trouve en manuscrit à la Bibliothèque nationale ; quelques fragments de l'original ont été publiés par Raynouard, dans son *Choix de poésies originales des troubadours*, V, 228 et suiv. ; la pièce entière est traduite chez Millot, *Histoire littéraire des troubadours*, II, 43 et suiv. Nous partageons l'avis de Fauriel (introduction à son édition du poëme sur la croisade, p. 25) que l'auteur est le même don Isarn dont il est fait mention dans ce poëme, et qui y est qualifié de prieur du Vieux Muret, *Vielh Mores* (p. 134, v. 1887). Ce moine assista, en 1211, au supplice des hérétiques pris au château de Casser (*ibid.*). Dans les protocoles de l'inquisition on trouve souvent les noms de *Vielh Mores, Vieux Morèse ;* si ce n'est pas là le même endroit que Villemur ou Vielmur, où il y avait une ancienne abbaye de femmes, la position géographique nous en est inconnue. Fauriel, dans son *Histoire de la poésie provençale* (III, 147), place le Vieux Muret dans le comté de Foix. Cependant Villemur nous paraît mériter la préférence. Si l'auteur du poëme est en effet le même que

le prieur don Isarn, il n'était pas dominicain, comme on l'a dit communément. Éméric-David, dans l'*Histoire littér. de la France*, XIX, 579 et suiv., le place évidemment trop tard, entre 1260 et 1280; il pense qu'il doit être postérieur à Foulques de Marseille, mort en 1231, « car celui-ci aurait probablement parlé de lui, dans son catalogue des troubadours, s'il eût pu le connaître. » Mais cela prouve seulement qu'Isarn écrivit sa pièce après 1231 ; la manière dont il fait mention du meurtre des inquisiteurs à Avignonet, en 1242 (chez Millot, *l. c.*, 57), prouve qu'il doit avoir composé son œuvre peu de temps après cet événement. Il n'est d'ailleurs guère impossible qu'un homme qui vers 1242 fit encore un poëme, ait déjà été prieur en 1211 ; Isarn dit lui-même qu'en s'occupant de la conversion de Sicard de Figuéras, il était déjà très-avancé en âge ; il dit ironiquement (chez Millot, p. 63) que son âme ne peut pas être de celles qui, selon les Cathares, furent précipitées du ciel, il y a cinq mille ans, puisque tout âgé qu'il est, il n'a pas même encore soixante-dix ans. Si l'on trouvait surprenant qu'un vieux moine eût encore fait des vers, nous répondrons que ces vers ne portent aucune trace de sentiment poétique, d'imagination de jeune homme; il n'y règne qu'une passion, le fanatisme, et l'on sait que celui-ci ne diminue pas avec l'âge.

Eckbert. Cet auteur a ajouté à ses discours contre les Cathares un *Excerptum de Manichæis,* tiré des écrits de saint Augustin ; cet extrait vient à l'appui de notre opinion qu'Eckbert, parce qu'il connaissait le manichéisme par saint Augustin, et qu'il trouvait des points de contact entre ce système et celui des Cathares, s'est cru autorisé à attribuer à ces derniers tout ce qui est dit des Manichéens, en un mot à confondre les deux sectes en une seule. Son ouvrage parut d'abord à Cologne, 1530, in-8°; nous ne connaissons pas cette édition. Elle servit de base au texte inséré dans la *Biblioth. Patrum maxima*, XXIII, 600 et suiv., et dans celle de Cologne, XII, I, 898 et suiv. Eckbert a publié encore d'autres ouvrages, pour la plupart ascétiques ; le principal en est la Vie de sa sœur, sainte Élisabeth.

Luc de Tuy. On connaissait deux manuscrits de la Vie de saint Isidore par Luc de Tuy ; l'un, *opus autographum*, laissé par l'auteur lui-même au monastère de Saint-Isidore à Léon, et venu de là dans la Bibliothèque d'Alcala, fondée par le cardinal de Ximénès ; l'autre, copie de celui-là, dans le même couvent à Léon. Mariana publia, d'après le manuscrit d'Alcala, la partie relative aux hérétiques, sous le titre, assez mal choisi, de *Libri III de alterà vità fideique controversiis adversùs Albigensium errores ;* Ingolstadt, 1613, in-4°. Mariana fit la publication, parce qu'il la croyait utile pour la réfutation des Luthériens et des Calvinistes, lesquels, selon lui,

n'avaient fait que renouveler l'hérésie des Albigeois. C'est lui qui divisa l'ouvrage en livres et en chapitres; il fut réimprimé dans la *Biblioth. Patrum maxima*, XXV, 188 et suiv., et dans celle de Cologne, XIII, 228 et suiv. Quant à la chronique de Luc, elle a été publiée par André Schott, en 1603, à Francfort, in-fol.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

SECONDE PARTIE.

DOCTRINES ET MOEURS.

TROISIÈME PARTIE.

APERÇU DES MESURES PRISES POUR L'EXTIRPATION DE L'HÉRÉSIE CATHARE ET DES HÉRÉSIES EN GÉNÉRAL.

NOTES.

ERRATUM.

T. I, ligne 3 d'en bas ; lisez au lieu de *on y trouva, on y en trouva.*

ERRATA.

TOME PREMIER.

P. 25, l. 5 d'en haut, lisez *soumises* au lieu de *soumise.*
P. 35, l. 8 d'en bas, lisez *eût* au lieu de *eut.*
P. 49, l. 4 des notes, lisez *reprobamus* au lieu de *reprabamus.*
P. 52, note 3, lisez *addenda* au lieu de *adenda.*
P. 53, l. 10 d'en bas, lisez *des Prémontrés* au lieu de *de Prémontrés.*
P. 60, la note 1 doit être à la place de la note 2 et la note 2 à la place de la note 1.
P. 88, l. 12 d'en haut, lisez *les habitants* au lieu de *les habitant.*
P. 92, l. 14 d'en haut, lisez *détruisît* au lieu de *détruisit.*
P. 109, l. 12 d'en bas, lisez *les partisans* au lieu de *des partisans.*
P. 118, l. 5 d'en bas, lisez *Béla* au lieu de *Bellà.*
P. 126, l. 3 d'en haut, lisez *d'exercer* au lieu de *à exercer.*
P. 178, l. 6 d'en bas, il faut mettre un ; après *quelque temps*, et ligne 4 d'en bas une , après *les inquisiteurs.*
P. 213, l. 4 d'en bas, lisez *vaincu* aux lieu de *vaincus.*
P. 242, l. 3 d'en haut, lisez *Lauragais* au lieu de *Laurageais.*
P. 272, l. 8 d'en haut, lisez *celui-ci* au lieu de *celle-ci.*
P. 273, l. 4 d'en haut, lisez *de tomber* au lieu de *de ne pas tomber.*
P. 285, l. 9 d'en haut, lisez *Grégoire IX* au lieu de *Grégoire X.*
P. 326, l. 5 d'en haut, lisez *de chevaliers* au lieu de *des chevaliers.*
P. 327, l. 11 d'en haut, lisez *pas ébranlée* au lieu de *pas moins ébranlée.*
P. 332, l. 4 d'en bas, lisez *des conciles et des papes* au lieu de *des conciles des papes.*
P. 343, l. 9 d'en bas, lisez *d'hérésie* au lieu de *d'une hérésie.*
P. 358, note 1, supprimez la date.
P. 362, l. 12 d'en bas, lisez *acquéraient* au lieu de *acquerraient.*
P. 368, l. 5 d'en bas, lisez *on y en trouva* au lieu de *on y trouva.*
P. 378, l. 4 d'en haut, lisez *éclatât* au lieu de *éclata.*
P. 378, note 2, l. 4, lisez *ille* au lieu de *illa.*

TOME II.

P. 1, l. 3 d'en haut, lisez *mêmes* au lieu de *même.*
P. 1, note 1, lisez *11* au lieu de *II.*
P. 9, l. 3 d'en haut, lisez *la durée et la puissance* au lieu de *la durée de la puissance.*

P. 32, note 2, lisez *V. la note 5 à la fin de l'ouvrage* au lieu de *comp. ci-dessus p. 5, note 1*.
P. 96, note 3, l. 2, lisez *electas* au lieu de *electus.*
P. 102, note 2, lisez *manutergio* au lieu de *manuterogi.*
P. 123, note 1, lisez *248* au lieu de *1248.*
P. 152, l. 13 d'en haut, lisez *ne parle* au lieu de *ne parlent.*
P. 229, l. 13 d'en bas, lisez *combat* au lieu de *compare.*
P. 282, l. 12 d'en haut, lisez *dut* au lieu de *dût.*
P. 312, l. 20 d'en haut, lisez *Amboise* au lieu de *Ambroise.*



